
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00577856 8

Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D. W. Nowack,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

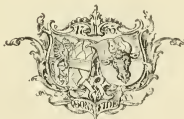
III. Abtheilung, *Die prophetischen Bücher*, 4. Band.

Die kleinen Propheten

übersetzt und erklärt

von

D. W. Nowack,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1897.

Vorwort.

Später, als ich erwartet hatte, erscheint der vorliegende Kommentar, dessen Beginn und Vollendung durch mancherlei andere Verpflichtungen verzögert wurde. Zur allgemeinen Orientirung bemerke ich, dass die secundären Bestandtheile des Prophetentextes durch Cursivdruck oder durch Klammern kenntlich gemacht sind, während Sterne * darauf hinweisen wollen, dass die durch sie eingeschlossene Uebersetzung sich nicht mit dem massoretischen Text deckt, sondern durch Conjectur erschlossen ist. Punkte innerhalb des Textes wollen andeuten, dass der überlieferte Text nicht übersetzbar ist, und der Verf. keinen befriedigenden an dessen Stelle zu setzen vermag. Die exegetische Literatur der letzten Jahrzehnte ist in sehr ausgedehntem Masse herangezogen, leider war es mir unmöglich sie vollständig zu berücksichtigen, da eine Reihe auf einzelne Verse sich beziehender Bemerkungen sich in englischen bezw. amerikanischen Zeitschriften finden, die mir hier nicht zugänglich sind. — Endlich seien mir als Herausgeber des Handkommentars noch zwei kurze Bemerkungen gestattet. Zunächst betone ich an dieser Stelle ausdrücklich, dass ich in keiner Weise für Form oder Inhalt der in dem Handkommentar vertretenen Arbeiten irgend eine Verantwortung übernehme: die Mitarbeiter haben volle Freiheit und tragen allein die Verantwortung für ihre Arbeiten. Die andere Bemerkung betrifft eine — nicht von mir verfasste — Anzeige des Handkommentars, in der herausgehoben war, dass es dem Herausgeber gelungen sei, Vertreter verschiedener Richtungen zu gewinnen. Mochte dies Wort vor Jahren missverständlich sein, so gehörte doch jetzt, wo die Namen der Mitarbeiter bekannt sind und Bearbeitungen der wichtigsten Bücher vorliegen, nicht zu viel guter Wille zu der Erkenntniss, dass mit jenem Wort nicht der Gedanke zum Ausdruck kommen sollte, dass Vertreter sich diametral gegenüberstehender Richtungen, etwa der historisch-kritischen und der traditionellen, herangezogen seien, sondern vielmehr der, dass weder Herausgeber noch Verleger die Absicht hätten, den Handkommentar einseitig in den Dienst e i n e r kritischen Schule zu stellen. Ich habe nur nöthig, an den letzten Commentar über Hiob aus der Feder Buddes zu erinnern, und ich bin gewiss,

dass damit für jeden, der sehen will, jenes oben berührte Missverständniss ausgeschlossen ist. Denn so gewiss der Verf. des Kommentars zum Hiob der historisch-kritischen Richtung zugehört, so wenig vertritt er doch in Bezug auf das Elihu-Problem die von den meisten Kritikern und auch mir getheilte Anschauung. Dass Prof. Budde die früher von ihm vertheidigte Position nicht aufgegeben hatte, war mir bekannt, konnte mich aber nicht hindern, ihn für die Kommentirung des Hiob zu gewinnen. — Ich habe keinen grösseren Wunsch, als dass auch diese und die folgenden Arbeiten unsers Handkommentars dieselbe günstige Aufnahme finden mögen wie die bisherigen. — Besondern Dank schulde ich Herrn Pfarrer Dr. Hallier in Diedenhofen, welcher mit mir die letzte Correctur gelesen hat.

Strassburg i. E. den 31. Juli 1897.

W. Nowack.

Allgemeines über das Dodekapropheton.

Die im alttestamentlichen Kanon enthaltenen zwölf kleinen Propheten sind von den Juden als ein Buch betrachtet, wie das sowohl die am Schluss des Maleachi sich findenden massorethischen Bemerkungen, die sich auf die zwölf kleinen Propheten überhaupt beziehen, als auch die bei den Juden ursprüngliche Zählung von 24 (später von 22 Büchern) beweisen. Das früheste Zeugniss für das Vorhandensein dieses Zwölfprophetenbuches, das die Juden שְׁנֵים עָשָׂר, aram. תְּרֵי עֲשַׂר, תְּרֵיסַר, griech. τὸ δωδεκαπρόφητον nennen, findet sich bei JSir 49 10b. Freilich hat schon früher Bretschneider vgl. Fritzsche zu d. St., neuerdings Böhme (ZATW VII, 280) die Unechtheit dieses Verses behauptet, aber mit Recht hat demgegenüber Nöldeke (ZATW VIII, 156) darauf hingewiesen, dass das unmöglich sei, weil auch die unabhängig von der griech. Uebersetzung des Siraciden aus dem Hebräischen geflossene syrische Uebersetzung ebenfalls diesen v. bietet; und diese Behauptung ist durch die Auffindung von Resten des hebräischen Jesus Sirach über jeden Zweifel erhoben, denn am Schluss der aufgefundenen Reste findet sich auch dieser das Dodekapropheton betreffende Vers vgl. Cowley, A. E. and Ad. Neubauer The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX: 15 to XLIX. 11) Oxford 1897.

Angesichts der Thatsache, dass die drei nachexilischen Propheten zuletzt stehen, während Hosea und Amos, zwei Propheten der assyrischen Periode, das Buch eröffnen, und den nachexilischen Propheten zwei aus der chaldäischen Zeit voraufgehen, kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass der Sammler dieses Dodekapropheton eine chronologische Anordnung beabsichtigt hat. Vielleicht haben neben dem chronologischen Princip noch andere Gründe, z. B. die der Länge mitgesprochen, wesshalb er Hosea vor Amos stellt, sicher wird sich die Frage, welche Gründe in jedem einzelnen Fall massgebend waren, nicht entscheiden lassen. Jedenfalls beweist die LXX, dass zur Zeit der Entstehung dieser Uebersetzung unsers Buches die Anordnung noch keine feste und allgemein anerkannte war. Während die Anordnung für die letzten sechs Propheten im MT. und LXX dieselbe ist, weicht die des MT. in Bezug auf die ersten sechs von der in LXX ab, und zwar ordnet LXX also: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, hier scheint der Umfang der Bücher bestimmend gewesen zu sein.

Litteratur zu den kleinen Propheten.

Die Litteratur der älteren Zeit findet sich in ziemlicher Vollständigkeit bei Kleinert in Lange Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Neunzehnter Theil: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja. 2. Aufl. 1893, S. X f. Aus neuerer Zeit sind zu nennen:

F. Hitzig Die kleinen Propheten (im kurzgefassten exeget. Handbuch Theil I), die 4. Aufl. von H. Steiner besorgt 1881. H. Ewald Die Propheten des Alten Bundes 2. Ausg. 1867. C. F. Keil Die kleinen Propheten 3. Aufl. 1888. E. B. Pusey The Minor Prophets, with a Commentary explanatory and practical. London 1860 f. 2. tom. Ed. Reuss La Bible. Trad. avec introd. et comment. Tom. II. Paris 1876. C. von Orelli Ezechiel und die kleinen Propheten 1888. F. W. Farrar The Minor Prophets, their lives and times (Aus Men of the bible) 1890. J. Wellhausen Die kleinen Propheten übers., mit Notizen. 2. Aufl. 1893. (Skizzen und Vorarbeiten Heft 5).

Zu den Uebersetzungen ist zu vergleichen:

A. A. Vollers Das Dodekapropheton der Alexandriner. 1880 u. ZATW III, 219 ff. IV, 1 ff. J. Z. Schuurmanns Stekhoven De Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887. — Mark Sebök (Schönberger) Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1887.

Hosea.

§ 1. Die Person des Propheten.

Was wir über Hosea wissen, ist durchaus in dem ihm zugeschriebenen Prophetenbuche beschlossen.

Hosea, der Sohn des Beeri 1 1, wirkte nicht nur in dem nordisraelitischen Reich, sondern er war zweifellos auch ein Bürger desselben. Er kennt auf's Genaueste die Zustände dieses Reichs, die Gebrechen, an denen es krankt, die Hoffnungen, die es erfüllen; er ist nicht minder gut bekannt mit den Intriguen, die sich bei den Versuchen, mit Assur und Aegypten Bündnisse zu schliessen, zeigen, er zeichnet uns ein Bild vom Thun und Treiben der Obrigkeit und der Priester dieses Reiches — das alles in einer Art, die uns erkennen lässt, dass er Augenzeuge von dem, das er beschreibt, gewesen ist. Auf das nördliche Reich weist auch der geogr. Gesichtskreis, der uns in den Reden entgegentritt: Mizpa

oder Gilead im Osten, der Thabor im Westen bezeichnen ihm den Umfang des Reichs 5 1, was nur vom Nordreich gelten kann; sehr häufig kehren in seinen Reden Samarien 7 1. 8 5f. 10 5. 7. 14 1. Gilead 6 8. 12 12. Sikem 6 9 Gilgal und Bethel 4 15. 9 15. 10 5. 8 15. 12 12 wieder, dagegen nirgend wird, wenn auch nur flüchtig, Jerusalem erwähnt. Auch einzelne Ausdrücke lassen ihn als Bürger des Nordreichs erkennen: Nordisrael ist ihm »das Land« 1 2, der König des Nordreichs ist ihm »unser König« 7 5. Nimmt man dazu die Eigenthümlichkeit seiner Sprache, die hier und da aramäisch gefärbt ist vgl. תרגיל 11 3 גהה 5 13 u. s. w., so kann über die Richtigkeit der eben vertretenen Behauptung kein Zweifel sein. Freilich nimmt Hosea bisweilen auf Juda Rücksicht 5 5. 10 ff. 6 4. 11. 8 14. 10 11 u. a., aber die meisten dieser Stellen, ja vielleicht alle, verdanken erst einer Einarbeitung ihr Dasein vgl. zu 1 7. 2 2. 4 15. 12 1. 3, und selbst wenn sie ächt wären, würde das weder zu dem Schluss Maurers (commentt. theol. ed. Rosenm. et Maurer II, 291) dass er Judäer gewesen, noch zu dem von Umbreit und Ewald (Proph. d. A. B.[2] I, 173 f.) berechtigen, dass Hosea in Folge der immer heftiger auftretenden Feindschaft sich habe nach Judaea zurückziehen müssen, wo er auch sein Buch verfasst habe. Grade die Stellen, auf die Ewald vorwiegend diese Behauptung gestützt hat, erweisen sich zweifellos als nicht authentisch.

Welchen Beruf Hosea ausgeübt, darüber wissen wir nichts. Duhm (Theologie der Proph. S. 130 f.) glaubte aus dem Buche schliessen zu können, dass er dem Priesterstande zugehörte, doch reichen die von ihm beigebrachten Beweise zu dieser Behauptung nicht aus. Ausdrücke wie טמא 5 3. 6 10 שקוצים 9 10 תורת אלהים 4 6. 8 12 gehören eben so wenig der Sprache der Priester ausschliesslich an, wie die Anschauung, dass das Aufhören der Opfer ein Uebel sei 3 4. 9 3ff., grade für den Priester charakteristisch ist, und was er an Kenntniss der Geschichte seines Volkes offenbart, ist keineswegs derart, dass wir es nur bei einem Priester verstehen könnten.

Ueber seine Lebensschicksale berichten uns c. 1 u. c. 3. Darnach heirathete er Gomer bat Diblaim, die ihm zwei Söhne Jisreʿel und LoʿAmmi und eine Tochter Lo Ruḥama gebar. Aber Gomer vergalt ihm seine Liebe mit Undank: sie brach die Treue, ja sie floh aus seinem Hause und kam in die Gewalt eines andern Mannes. Er hätte sie ihrem Schicksal überlassen bezw. ihre Bestrafung fordern können, aber seine Liebe auch zu der Gefallenen zwingt ihn, ihr nachzugehen: er kauft sie los, nimmt sie wieder in sein Haus und, indem er ihr jede Gelegenheit zur Untreue zu nehmen sucht dadurch, dass er ihr jeden Verkehr zur Unmöglichkeit macht, unternimmt er es, sie zur Treue und zur Gegenliebe durch die Kraft seiner Liebe zu erziehen. Vgl. die Darlegungen am Schlusse von c. 3.

§ 2. Die Zeit der Wirksamkeit des Propheten.

Ueber die Zeit der Wirksamkeit unsers Propheten will uns die Ueberschrift 1 1 Aufschluss geben, aber leider kann diese Ueberschrift nicht als authentisches Zeugniss in Betracht kommen, denn so, wie sie vorliegt, rührt sie

sicher nicht von dem Propheten her, sondern wahrscheinlich von dem, auf dessen Hand auch Jes 1 1 zurückzuführen ist. Enthält sie überhaupt ächtes Gut, so kann das schwerlich etwas anderes sein als: »Wort Jahves, das an Hosea den Sohn des Beeri in den Tagen des Jerobeam des Königs von Israel erging«, und zwar kann sich diese Ueberschrift nur auf c. 1—3 den ersten递 Haupttheil seines Buches beziehen vgl. zu 1 1. Für die Richtigkeit dieser Ueberschrift legt der Inhalt von c. 1 u. 3 Zeugniss ab. Aus 1 4, wo dem Hause Jehu der Untergang gedroht wird, folgt mit Sicherheit, dass Zacharja, der letzte König dieses Hauses, noch nicht gestürzt war, ja mehr als das: selbst Jerobeam II. muss damals noch auf dem Throne gesessen haben, denn sofort nach seinem Tode brachen offenbar jene Stürme los, von denen sein unfähiger Sohn Zacharja schon nach 6 Monaten weggerafft wurde. Damit stimmt das Bild, das uns diese Capp. zeichnen: es war eine Zeit verhältnissmässiger Wohlhabenheit, an Korn, Most, Oel, sowie Silber und Gold war kein Mangel 2 7. 10f., von jenen Stürmen, welche nach dem Tode Jerobeams das Reich durchzittern, lassen diese capp. noch nichts erkennen; auch das Verderben scheint noch nicht eine derartige Höhe erreicht zu haben wie in der späteren Zeit, wie das wohl mit Recht aus der Thatsache zu schliessen ist, dass Hosea bei der Geburt seines ersten Sohnes den drohenden Untergang noch nicht mit der Untreue des gesammten Volkes sondern mit einer einzelnen Sünde der Vergangenheit, die offenbar schwer auf dem Volke lastete, zu begründen suchte vgl. zu 1 4. Die Sünde, die hier im Mittelpunkte steht, ist der Cultus dieses nordisraelitischen Reiches: man diente wohl Jahve, aber das war nicht der Jahve von Aegypten her, sondern Baal-Jahve, den Hosea als Israels Gott nicht anzuerkennen vermag: gegen den Syncretismus kehrt er sich mit der ganzen Energie seiner Predigt vgl. zu 2 7. Freilich werden wir schwerlich Hosea sehr lange unter Jerobeam wirkend zu denken haben — in diesem Fall wäre der Ueberblick über seine damalige Predigt wohl ein umfassenderer — vielmehr trat er in den letzten Jahren Jerobeams auf. Dieselben lassen sich jetzt mit Hilfe der assyrischen Chronologie ziemlich sicher bestimmen. Nach IIReg 15 19f. rief Menahem Phul von Assyrien gegen eine Gabe von 1000 Talenten Silbers zu Hilfe, »damit er das Königreich in seiner Hand befestige«. Ohne Zweifel ist dieser Phul identisch mit Tiglat Pileser, der für das Jahr 738 unter den ihm tributären Fürsten Menahem von Samarien anführt. Da 735 bezw. 734 schon Pekach auf dem Throne sitzt, der Pekachja, des Menahem Sohn, ermordet haben soll, so werden wir zu schliessen berechtigt sein, dass Menahem zu diesem Schritt der Verzweiflung, die Assyrer in das Land zu rufen, erst nach längerer Zeit gekommen ist, als es ihm klar wurde, dass er sich gegen die im Lande vorhandenen Parteien allein nicht auf dem Throne behaupten konnte. Da nun Zacharja nur sechs, Šallum gar nur einen Monat regierte, so werden wir um 745 den Tod des Jerobeam und um 750 den Beginn der Wirksamkeit unseres Propheten anzusetzen haben.

Der Endpunkt der Wirksamkeit lässt sich aus den capp. 4—14, die ohne Zweifel einer späteren Zeit zugehören als c. 1—3, bestimmen. Entscheidend ist besonders c. 7, welches uns einen Blick in die Zeit der Anarchie thun lässt,

wie sie in der That nach dem Tode Jerobeams II. eintrat. Ueberhaupt lassen uns diese capp. die tiefe Verkommenheit der an der Spitze des Staates stehenden Stände erkennen. Die Beamten, denen die Rechtspflege obliegt, sind Verkehrer des Rechts, statt Führer eher Verführer, 51. 915, sind Schlemmer und Prasser und jeden Augenblick bereit, den König, den sie erhoben haben, wieder fallen zu lassen 75. Mit den Priestern sieht es nicht besser aus, sie vergessen ihre Aufgabe, Jahve's Thora und mit ihr seine Forderungen von Recht und Gerechtigkeit dem Volke mitzutheilen 41ff., statt dessen bestärken sie aus Selbstsucht das Volk in seinem heidnischen Hange zum Cultus 49 vgl. 66. 811f.; das Volk selbst schlägt alle Mahnungen der Propheten in den Wind, ja diese sind ein Gegenstand seines grimmigsten Hasses geworden 97. 8. Alle Bande der Sitte und Zucht haben sich gelöst 414, Meineid, Ehebruch und Raub, Diebstahl und Mord sind an der Tagesordnung 41f. 54. 71. Derartige Zustände mussten auch verderblich für die politische Stellung Israels werden: die Zeichen der schwindenden Kraft und des beginnenden Greisenalters treten deutlich hervor 79, man weiss auch, dass man in einem Krankheitsprocess sich befindet 513, aber man wendet sich nicht an den rechten Arzt, man kehrt nicht zu Jahve um 716. 115, sie sind vielmehr der thörichten Taube gleich, welche direct in das Netz des Vogelstellers fliegt 711f., sie wenden sich an Assur und Aegypten, die doch ihre Krankheit nicht beseitigen und ihre Wunden nicht heilen können 513. 711. 89. 122.

Das sind im Wesentlichen die Zustände, wie sie in Israel nach dem Tode Jerobeams hervorgetreten sein müssen, ja wir können diese capp. 4—14 geradezu als Kommentar zu II Reg 158ff. betrachten. Auf Jerobeam II. folgte zwar noch sein Sohn Zacharja, aber er vermochte sich nur sechs Monate auf dem Throne zu behaupten. Er fiel einer Verschwörung zum Opfer, die Šallum gegen ihn angestiftet hatte. Der letztere wurde sogar schon nach einem Monat von Menahem gestürzt. Aus II Reg 1519 können wir schliessen, dass das Reich damals offenbar von den verschiedensten Parteien zerrissen war, über die Menaḥem mit eigner Kraft nicht Herr werden konnte. Er warf sich daher dem Assyrerkönig Phul d. i. Tiglat Pileser in die Arme, der ihm gegen einen bedeutenden Tribut seine Hilfe gewährte, vielleicht ist 810 auf diesen Tribut angespielt. Ohne Zweifel verhandelten die Gegner des Menahem mit Aegypten und suchten von dorther gegen Menahem und die assyrische Partei Unterstützung zu gewinnen, aber ehe sie zum Abschluss mit ihren Unterhandlungen kamen, erschien Tiglat Pileser im Lande und machte allen weiteren Plänen ein Ende. Vielleicht kam auch die ägyptische Partei im Lande erst auf, nachdem man die Faust der assyrischen Befreier zu fühlen bekommen: man suchte so an Aegypten ein Gegengewicht gegen Assur zu gewinnen. So begreift es sich, dass in unserm Buche von Assur und Aegypten die Rede ist, zu denen man seine Zuflucht nimmt.

Da Hosea das Gericht wesentlich als noch zukünftig betrachtet vgl. 93. 106. 122; da er nirgend auf eine schon geschehene Deportation von Gilead und Galilaea, wie sie Tiglat Pileser in Folge des syrisch-ephraemitischen Krieges vollzog, hindeutet, vielmehr die Erwähnung von Gilead 68. 1212 und Mizpa 41

das Gegentheil voraussetzen; da Hosea endlich nirgend auf den Bruderkrieg zwischen Israel und Juda Rücksicht nimmt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass Hosea unter Pekach von Israel nicht mehr thätig gewesen ist. Da der syrisch-ephraemitische Krieg in die Jahre 734/33 fällt, 738 aber noch Menahem auf dem Throne sass, so werden wir etwa 735 als den terminus ad quem der Wirksamkeit des Propheten bezeichnen können.

§ 3. Des Propheten Predigt und seine Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

Von entscheidender Bedeutung für die Predigt des Hosea ist der zum ersten Mal bei ihm sich findende Gedanke einer zwischen Jahve und Israel bestehenden Ehe und in Folge davon die Vorstellung der Sünden Israels als Ehebruch. Ohne Zweifel ist Hosea durch seine persönlichen Erlebnisse zu dieser Auffassung gekommen, denn auf keine andere Weise lässt sich die Entstehung derselben begreifen, und nur von diesen persönlichen Erfahrungen aus empfängt auch das Bild der Ehe seine rechte Bedeutung. Denn an sich bezeichnet die Ehe ja bei den Israeliten lediglich ein Rechtsverhältniss: sie kommt auf Grund eines Kaufvertrags mit den Angehörigen des Weibes zu Stande, und die Frau ist demnach wesentlich Besitz. Der Mann hatte zwar dem Weibe gegenüber die Pflicht des Unterhalts, dagegen von einer Pflicht ehelicher Treue, die der Mann dem Weibe zu leisten hatte, weiss die israelitische Sitte nichts, vielmehr war er in seinem geschlechtl. Umgang ziemlich unbeschränkt und konnte auch sein Weib mit einem Scheidebrief wieder entlassen, wenn es ihm nicht mehr gefiel. Für den Fall ehelicher Untreue des Weibes verfiel dasselbe der härtesten Strafe vgl. m. Archäol. I, 155ff. Nicht um eine Ehe in diesem Sinne handelt es sich bei dem von Hosea gebrauchten Bild, sondern bei ihm ist die Ehe eine wirkliche Liebesgemeinschaft, und sie ist es, wie gesagt, auf Grund seiner persönlichen Lebenserfahrungen geworden. Offenbar aus tiefer Neigung ging er mit Gomer bat Diblaim die Ehe ein, aber schon nach der Geburt seines ersten Kindes musste er erkennen, dass seine Frau ihn schmählich betrog, ja nach der Geburt des dritten Kindes entlief sie ihm und floh in das Haus ihres Buhlen. Im schmerzlichen Nachsinnen über die Schwere seines Geschickes wurde Hosea zum Proph., indem er erkannte, dass seine Erfahrungen nur ein schwaches Abbild dessen sind, was Jahve fort und fort von Israel erfahren hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er, zeitweise von Zorn übermannt, den Gedanken erwogen hat, ob er sein Weib nicht der verdienten Strafe übergeben oder sich nicht ganz von ihr lossagen sollte, aber die Liebe zu seinem Weibe war doch in ihm zu mächtig, um dauernd solchen Gedanken sich hinzugeben und sie zu verwirklichen, vielmehr gebietet diese Liebe ihm, sich auch des gefallenen Weibes anzunehmen und sie zur Treue zu erziehen. Diese Erfahrungen, die er nicht von ungefähr macht, sondern die ihm sich gewissermassen mit innerer Nothwendigkeit aufdrängen, rufen in ihm die Erkenntniss hervor, dass es auch Jahve mit Israel nicht anders machen kann: so wird in

ihm die Zukunftshoffnung geboren. Demnach ist seine Ehe, die weit hinaus liegt über die in der altisraelitischen Sitte begründete Ehe, ihm das Bild für das Verhältniss Jahves zu Israel vgl. Kraetzschmar Bundesvorstellung im Alten Testament S. 113. Es ist klar, wie sich diese Anschauung Hosea's mit der Vorstellung von einer zwischen Jahve und Israel stehenden Berith, die Hosea noch nicht hat, berührt, aber auch von ihr unterscheidet: in beiden Gedankenreihen kommt die Vorstellung von der Unlösbarkeit der Beziehungen Jahve's zu Israel zum Ausdruck, aber während sie bei Hosea subjectiv begründet ist, ist sie in der Berithvorstellung vielmehr objectiv begründet d. h. »bei Hosea ist die Kontinuität ein Ausfluss des innersten Wesens Gottes, nur von ihm selbst abhängig, dort ist sie hervorgerufen durch das Gebundensein Jahve's an sein einmal erlassenes Wort, das durch den Berithschluss gewissermassen ausserhalb seiner Gestalt gewonnen hat und nun ihn selbst bindet« (Kraetzschmar S. 114). Auch insofern liegt eine Differenz vor, als das Verhältniss Jahve's zu Israel nicht erst am Sinai beginnt, hat er doch schon aus Aegypten seinen Sohn (?) gerufen 11 1, und endlich, insofern die Verpflichtungen Israels nicht durch gesetzliche Bestimmungen fixirt sind.

Der unserm Proph. eigenthümliche Gedanke der Ehe tritt mit aller Schärfe und Klarheit besonders in den ersten drei capp. hervor, und zwar ist es vorwiegend der Kultus, den er als Israels Hauptsünde in den Mittelpunkt stellt. Nominell verehrte man zwar Jahve, aber thatsächlich unterschied sich doch dieser Jahve nicht von Baal: derselbe unzüchtige Cultus, der dem Baalsdienst eigenthümlich war, stand auch hier in Blüthe; die einzelnen Localgottheiten der Kanaaniter hatte Jahve zwar verdrängt, aber die Sache war dieselbe geblieben: denn die Natur dieser Localgottheiten war nun auf Jahve übergegangen, darum nennt sie Hosea geradezu »Baal« und die Festtage »Baalstage«. Von diesen Baalen und nicht von dem geschichtlichen Jahve leiten sie Korn, Most und Wolle ab, sie sind ihm »Hurenlohn«, den die Baale ihnen zahlen. Die letzte Ursache von dem allen liegt darin, dass sie Jahve nicht kennen.

In dem zweiten grossen Haupttheil seines Buches c. 4—14, der seine Wirksamkeit nach Jerobeams Tode schildert, nimmt zwar auch seine Polemik gegen den Cultus eine hervorragende Stelle ein, aber sie steht nicht mehr allein im Mittelpunkt, sondern es treten noch zwei andere Hauptübel hervor, gegen die er sich wendet: das Paktiren mit Assur und Aegypten und das Königthum. Was den Cultus angeht, so verspottet Hosea ihn als ein äusserliches Ding: Israel meint mit seinen Opfern sich Jahves Hilfe sichern zu können vgl. 5 6. 8 11. 10 1. 2 und bedenkt nicht, dass Jahve Liebe und Gotteserkenntniss, nicht aber Opfer will 6 6. In dem Cultus liegt die wesentliche Ursache von Israels Sünde, worin die Priester das Volk leider bestärken vgl. 4 8: denn je mehr es opfert und meint damit Jahves Forderungen zu erfüllen, um so mehr stellt es die ethischen Forderungen, auf die es ihm allein ankommt, in den Hintergrund und fällt nun um so tiefer in die Sünde vgl. 8 11. Soweit konnte es freilich nur dadurch kommen, dass die Priester, die berufenen Inhaber von Gottes Thora, ihres Amtes völlig vergassen: sie sind in erster Linie verantwortlich für den Mangel an Gotteserkenntniss, die letzte Ursache all der sittlichen Gebrechen,

an denen Israel krankt vgl. 4 1f. Zugleich kehrt sich Hosea noch gegen einen anderen Missstand des damaligen Cultus: nämlich gegen die Verehrung Jahves im Bilde. So viel wir wissen, hat er zum ersten Mal diese als mit dem Wesen des Jahvismus unvereinbar bekämpft, denn in Ex 34 17 werden offenbar nur die Gussbilder als nichtisraelitisch verworfen. Hosea verspottet die Bilder als Menschenwerke 8 6. 14 4; nennt das Stierbild geradezu »Baal« 2 10. 11 2 oder auch wohl »das Kalb« 8 5. 6. 10 5 und belustigt sich darüber, dass »opfernde Menschen Kälber küssen« 13 2.

Charakteristisch ist des Propheten Stellung gegenüber dem Königthum, das ihm eine zweite Wurzel des Uebels ist. Hatte man in der älteren Zeit im Königthum eine von Jahve gewollte und von ihm gesegnete Institution gesehen, die sehr wesentlich mit Hilfe der treuen Jahve-Verehrer zu stande kam, so setzt Hosea mit dem Beginn des Königthums auch den Anfang des Abfalls: seit den Tagen Gibea's sündigtest du 9 9. 10 9. Jahve hat von ihren Königen einen nach dem andern vernichtet, damit sie in sich gehen und zu ihm zurückkehren, aber keiner von ihnen ruft zu ihm 7 7, immer wieder salben sie in ihrer Bosheit Könige und in ihren Lügen Fürsten 7 3. Begreiflich genug ist diese Stellung des Propheten, denn er schaut zurück auf eine Zeit, in der sich das Königthum als wirklich ohnmächtig und unfähig zur Erfüllung seiner Aufgabe herausgestellt hatte: das Land war von Parteien zerrissen, deren kein Herrscher Herr werden konnte; meist von der Gunst der einen erhoben suchte der jeweilige Herrscher mit deren Hilfe die andern zu vergewaltigen, bis die in der Macht befindliche Partei sich durch ihren in's Unerträgliche sich steigernden Frevel ihr eigenes Grab grub. Im Blick auf diese Verhältnisse spricht Hosea von Israels Königen: »im Zorn gegeben und im Zorn genommen« 13 11 und weist mit scharfer Ironie darauf hin, dass Jahve sie in eine Lage bringen wird, wo »sie ein wenig davon abstehen werden, Könige und Fürsten zu salben« 8 10.

Die dritte Hauptsünde Israels besteht endlich in seiner verkehrten Politik, insofern Israel bald zu Assur, bald zu Aegypten hinneigt, um von daher Hilfe zu empfangen. Jahve als Israels Ehegatte kann weder eine Beziehung Israels zu anderen Göttern, noch auch zu andern Völkern dulden, auch das ist Ehebruch und schändliche Untreue gegen Jahve vgl. 8 9, für die seine beleidigte Liebe Rache nehmen wird 5 13f. Zugleich aber ist es auch thöricht, weil Israel sich selbst damit in die Gewalt seiner Feinde giebt 7 11f.; endlich auch eine verlogene und treulose Politik 10 4.

Diese mannigfache Untreue Israels stammt nicht erst von gestern, auch nicht von den Tagen von Gibea an 10 9, sondern reicht bis in die Vorzeit der Gemeinde zurück 9 10, ja in seinem Stammvater selbst ist diese Art des Volkes vorgebildet 12 4a, und vergeblich hat Jahve es versucht, sie zur Einkehr zu bringen vgl. 11 1. 2. Israels Geschichte ist sonach eine Kette von Sünde und Schuld, ein Gedanke, der später seine weitere Ausgestaltung erfährt. Zugleich findet sich hier bei Hosea zum ersten Mal auch der andere Gedanke, dass die Sünde zu einer Macht wird über den, der sich ihr hingiebt, und die Umkehr zu Jahve erschwert 5 4. Zu solcher Umkehr wird Israel nur dadurch kommen, dass Jahve sich zeitweise von ihm zurückzieht und das Volk sich selbst und

seinen Gerichten überlässt. Dieser Gedanke trat schon in aller Schärfe in dem ersten Theil c. 1—3 hervor: Israel muss wieder in die Wüste hinein (?), muss seiner Gaben und Güter beraubt werden, lange Zeit müssen sie ohne König und Fürsten (?), ohne Opfer und Masseben, ohne Ephod und Theraphim sitzen. Diese Gedanken des Gerichts finden ja auch ihren Ausdruck in den Namen seiner Kinder Jisreʿel, Lo ʿAmmi und Lo Ruhama. In c. 4—14 führt der Prophet diese Gedanken weiter durch. In Folge von Israels fortgehender Untreue ist Jahve dem Löwen, der ihrer Jungen beraubten Bärin gleich geworden, er zerreisst ohne dass es einen Erretter giebt 5_{14}. $13_{7. 8}$. Der beleidigte Ehegatte jagt Israel, das ehebrecherische Weib, aus seinem Hause d. i. aus Palästina 9_{15}, sie müssen nach Aegypten und nach Assur 7_{16}. 10_{6}. 11_{5}, sie müssen wieder in Zelten wohnen, wie in der Urzeit 12_{10}, ja Jahve bietet Scheol und Tod mit ihren Seuchen wider dieses unverständige Volk auf, das nicht umkehren will vgl. 13_{14}. 11_{5}. Sieht man eine Reihe der Reden des Propheten für sich an, so könnte es scheinen, als ob Hosea sich lediglich in den Bahnen des Amos bewege. Richtig ist jedenfalls an diesem Eindruck so viel, dass Hosea in der That von Amos stark beeinflusst war und eine Zeit lang im Sinne dieses Propheten gewirkt hat: es war das wohl die Zeit, ehe der Prophet zur Wiederannahme seines untreuen Weibes gekommen war. Erst als er in sich selbst etwas von der Macht der alles tragenden und alles hoffenden Liebe erfahren hatte, wächst er über Amos hinaus und erkennt, dass auch für Israel die Vernichtung durch Jahve nicht das Letzte ist, sondern dass die alles tragende und überwindende Liebe Jahves auch Israels Sünde überwinden und heilen und damit eine Zeit der Wiederbegnadigung heraufführen wird. Als der Prophet seine Reden aufzeichnete, hat er ihnen die Farbe gelassen, die er ihnen ursprünglich gegeben, weil, wie Kraetzschmar mit Recht hervorhebt (S. 109 Anm. 3), ihnen durch die c. 1—3 die Spitze abgebrochen war bezw. sie in andere Beleuchtung gerückt wurden.

Deutlich tritt schon in diesen c. 1—3 der Gedanke heraus, dass das Leiden, das über Israel kommt, nicht sowohl im Dienste der vergeltenden Strafgerechtigkeit als vielmehr in dem der erziehenden Liebe steht. Wie Hosea sein entartetes Weib trotz aller ihrer Untreue dennoch weiter lieben muss, so ist es nicht anders mit Jahves Verhältniss zu Israel; wie er sein Weib zur Einsamkeit verurtheilt, aber lediglich zu dem Zweck ihr jede Gelegenheit zur Untreue zu nehmen und sie zu treuer Gegenliebe zu erziehen, so und nicht anders macht es Jahve mit Israel. Freilich wird wohl die positive Durchführung dieser Gedanken in c. 2 nicht als authentisch in Betracht kommen können vgl. zu d. Vv., wie denn auch in dem späteren Theil c. 4—14 grade in Bezug auf die Zukunftshoffnungen Einarbeitungen erfolgt sind. Auf welchem Wege Hosea zu dieser Erkenntniss gekommen ist, können wir mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Sie ist bedingt einerseits durch seine Eigenart, die bei aller Verwandtschaft mit Amos doch stark von der jenes Propheten verschieden war: Amos war der ernste sittenstrenge Prophet, dessen Gedanken sich um den einen Mittelpunkt der Gerechtigkeit Gottes drehen, Hosea ist zugleich der Mann des tiefsten Gemüthes, wie ausser Jeremja kein anderer unter den Propheten. Andrerseits

liegt die Ursache in den Erfahrungen seines Lebens, oder anders ausgedrückt: in der Offenbarung Jahves, der in diesen Geschicken zu ihm sprach: was er von seinem Weibe erfahren, ist ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel angethan ist; aber auch das, was er seinem Weibe an hingebender, stets sich gleich bleibender Liebe erwiesen, ist nur ein schwacher Wiederschein der Liebe, mit der Jahve Israel zugethan ist und bleibt. Während die Gerechtigkeit ohnmächtig ist, nie Neues schaffen und nur mit der Vernichtung enden kann, erweist sich die Liebe als die alles überwindende Lebensmacht: diese tausendmal verworfene, tausendmal mit Undank belohnte Liebe Jahves überwindet doch schliesslich Israels Sünde, und Israel kommt zur Erkenntniss seines Gottes, damit aber auch der Forderungen, die dieser Gott stellen muss. Nun weiss Israel es, dass zwar Baal sich mit dem Cultus seitens seiner Verehrer begnügen kann, nicht aber Jahve, er fordert Liebe und Treue, denn die zwischen Jahve und Israel bestehende Gemeinschaft ist ja eine sittliche Liebesgemeinschaft. In mannigfachen Variationen führt Hosea diese Gedanken auch im zweiten Theil seines Buches c. 4—14 durch. Vor allem ist natürlich der Schluss 14_2ff. von Bedeutung. Israel naht sich dann nicht wie jetzt Jahve, um ihn mit Opfern zu versöhnen, sondern mit dem Bekenntniss aufrichtiger Busse, das Jahve gnädig annimmt: sie wollen aufhören auf Assur und Aegypten zu vertrauen, wollen ein Ende machen dem gegenwärtigen Baal-Jahve-Cultus, Jahve soll ihre einzige Zuflucht sein, wissen sie doch, dass der Vereinsamte bei ihm Erbarmen findet. (Diesem Volke schafft Jahve dann ein neues bis dahin ganz unbekanntes Glück: alle schädlichen Gewalten werden beseitigt, denn mit den wilden Thieren schliesst Jahve zu Israels Gunsten einen Bund, und Schwert und Krieg tilgt er aus dem Lande 2_{20}; das Land selbst gedeiht in üppiger Fruchtbarkeit und in ihm Jisreʿel, d. h. das von Gott neu eingesäete Volk, vgl. zu 2_{16}ff.). Von Jahves Hand empfängt Israel dann alle Güter, ja er selbst wird zum Wunderbaum, der seinem Volk seine Früchte spendet 14_6ff. Freilich wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass auch dieser Schluss des Buches in stark überarbeiteter Gestalt vorliegt vgl. zu 14_2ff.

§ 4. Das Buch Hosea.

Das Buch Hosea zerfällt deutlich in zwei Theile, von denen der erste c. 1—3 die Geschichte der Ehe des Propheten und im Anschluss daran wahrscheinlich einen Ueberblick über die von ihm unter Jerobeam II. entwickelten Gedanken giebt, während der zweite c. 4—14 eine Geschichte seiner prophetischen Predigt aus der Zeit nach dem Tode Jerobeams II, besonders aus der des Menahem enthält. Der erste Theil ist nach einem festen Plane geschrieben: an c. 1 schliesst sich c. 2_4ff., das im Wesentlichen in Form der prophetischen Predigt der Commentar zu c. 1 ist. Freilich greift c. 2 über den Gedankengehalt von c. 1 insofern hinaus, als hier schon auf die einstige Wiederbegnadigung des Volks aufmerksam gemacht wird, d. h. es treten Gedanken hervor, die erst die Folge der c. 3 erzählten Erfahrungen sind. Wahrscheinlich handelt es sich

hier um eine Bearbeitung eines ächten Grundstocks Hoseanischer Reden durch einen Späteren. c. 3 weist auf eine spätere Zeit seines ehelichen Lebens und verwerthet auch diese Erfahrungen im Dienste seines prophetischen Berufs.

Auch im zweiten Theil c. 4—14 suchte man eine planvolle Gliederung aufzuzeigen. Namentlich Ewald wollte darthun, dass Hosea seine Gedanken unter drei Gesichtspunkten geordnet hat. 1. Die Anklage c. 4_{1}—6_{11}a. 2. Die Strafe c. 6_{11}b—9_{9}. 3. Rückblick auf die frühere Geschichte; Ermahnung und Trost c. 9_{10}—14_{10}, und zwar sollen diese Reden sogar in regelmässige Strophen eingetheilt sein vgl. Propheten^{2} I, 181 ff.; andere haben eine etwas andere Anordnung aufzuzeigen gesucht vgl. m. Comm. S. XXIII ff. Aber alle diese Versuche sind undurchführbar: Stellen wie $4_{7.\,9.\,16}$ff. $5_{5.\,9.\,14}$f. beweisen, dass auch in dem von Ewald angenommenen ersten Theil der Hinweis auf die Strafe eine recht erhebliche Rolle spielt: überhaupt durchdringt sich beides, Schuld und Strafe, auf das engste in 4_{1}—14_{1}. Nur das wird zuzugeben sein, dass eine gewisse Ordnung insofern vorliegt, als verwandte Gedankenreihen zusammengestellt sind z. B. die Rückblicke in die Vergangenheit, ebenso hat der frohe Ausblick in die Zukunft absichtlich seine Stelle am Ende des Buches erhalten.

Lässt sich so kein planvoller Aufbau in den prophetischen Reden c. 4—14 aufweisen, so bleibt doch die Möglichkeit zu erwägen, ob diese Reden nicht vielleicht nach chronologischem Gesichtspunkt zusammengestellt sind. In der That haben Maurer (a. a. O. S. 318 ff.), Hitzig (Comm. S. 4), Delitzsch (ZPK XXVIII, 103 ff.) und diesem folgend Volk (vgl. RE^{2} über Hosea) das behauptet, aber mit Unrecht. Denn wenn man auch Hitzig das wird zugeben können, dass z. B. c. 7 auf die Ermordung der Könige nach Jerobeams Tod hingewiesen, wohl auch auf Menahems Tribut an Tiglat Pileser Bezug genommen wird, so genügen derartige Hinweise doch nicht, um obige Behauptung zu stützen, diese Erscheinungen mussten nothwendig hervortreten, wenn wir hier einen im Wesentlichen treuen Ueberblick über die einst vom Propheten ausgesprochenen Gedanken vor uns haben. Sieht man die einzelnen, bestimmten Zeiten zugewiesenen, Reden näher an, so zeigt sich sofort die Unmöglichkeit aus den häufig wiederkehrenden Klagen eine bestimmte Zeit heraus zu erkennen. Zudem beweist ja auch die Stellung von c. 14_{2}ff., dass nicht der chronologische Gesichtspunkt für die Anordnung im zweiten Theil massgebend gewesen sein kann.

Erwägt man ferner den Umstand, dass öfter in unsern capp. Redefragmente zusammengestellt sind, die ursprünglich offenbar keinen Zusammenhang gehabt haben vgl. 6_{5}. $7_{3.\,8}$. $9_{7.\,10.\,15}$. 12_{11}—$_{13}$ u. s. w., so muss die Frage, ob c. 4—14 von Hosea selbst zusammengestellt sind, verneint werden. Nicht anders ist das mit c. 1—3: auch hier steht manches der Annahme entgegen, dass diese capp. von dem Proph. selbst zusammengestellt sind vgl. S. 17. Jedenfalls haben sie, wie auch c. 4 ff., im Laufe der Zeit Ueberarbeitungen erfahren. Dahin gehören c. 1_{7}. c. 2_{1}—$_{3.\,6.\,8}$f. $_{12.\,16}$—$_{18.\,20}$—$_{25}$. c. 3_{1} ואת דויד מלכם und vielleicht v. 5.

Aus dem zweiten Theil sind folgende Zusätze erwähnenswerth c. 4_{6}a? $_{11.\,14}$ fin. $_{15}$a. 5_{3}b. 6_{11}. 7_{4}. 8_{1}b. $_{5}$ fin. 9_{9} theilw. $10_{3.\,4.\,5}$ fin. $_{9}$ fin. $_{10.\,13}$b. $_{14}$b. c. 11_{8}b—$_{11}$. 12_{1}b. $_{4}$b—$_{7.\,13}$f. 14_{10}, abgesehen von einzelnen Worten, die da und

dort eingeschoben sind z. B. 4_2 fin. 5_5. 8_{11}. 10_8. vgl. auch zu 14_2ff. Der Text unsers Buches ist leider durch zahlreiche Fehler entstellt, welche zum Theil bis in die Zeit vor Entstehung der Septuaginta zurückreichen und nicht wenige Stellen spotten jeder Erklärung.

§ 5. Neuere Litteratur.

1. A. Simson Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt, Hamburg und Gotha 1851. A. Wünsche Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi, Leipzig 1868. K. A. R. Töttermann Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyr. Deportation (I—VI, 3), Helsingfors 1879. W. Nowack Der Prophet Hosea, Berlin 1880. A. Scholz Commentar zu Hosea, Würzburg 1882. T. K. Cheyne Hosea with notes and introduction, Cambr. 1884. J. Th. de Visser Hosea de man des Geestes, Utrecht 1886. St. Asaph (Bishop of) Hosea translated from the Hebrew, with notes, Explanatory and Critical, London 1894. J. J. P. Valeton Amos en Hosea, Nijmwegen 1894, vgl. auch W. R. Smith The Prophets of Israel[2] 1895, lect. IV.
2. Zur Textkritik Houtsma ThT. 1875 S. 55 ff. Oort ThT. 1890 S. 345 ff. 480 ff. Zu c. I—VII vgl. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen, Berlin 1894 S. 1—46. — Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893. Zum Verhältniss der LXX zum MT vgl. Patterson The Septuaginttext of Hosea compared with the MT. in Hebraica VII S. 190 ff. vgl. Paul Ruben Critical Remarks upon some passages of the Old Testament, London 1896 (Hosea 4—11).

Hosea.

I. Cap. 1—3.

1 Das Wort Jahves, welches an Hosea den Sohn des Beeri *in den Tagen
des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige Judas, und* in den Tagen des Jero-
beam des Sohnes des Joas, des Königs von Israel, erging.
2 Am Anfang, da Jahve durch Hosea redete, sprach Jahve zu Hosea:
geh, nimm dir ein hurerisches Weib und Hurenkinder, denn es hurt das Land
von Jahve weg. 3 Und er ging und nahm Gomer die Tochter Diblaims und sie

---

Cap. 1 und 3 schliessen sich gegen c. 4—14 zu einem Ganzen zusammen, wie das deutlich aus dem Inhalt dieser Capp., der Geschichte der Ehe des Propheten, hervorgeht, sie enthalten einen kurzen Bericht über des Propheten früheste Wirksamkeit unter Jerobeam II. In der Ueberschrift v. 1 muss בן בארי auf eine alte Quelle zurückgehen, da es aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen werden kann. Anders ist das mit den Zeitbestimmungen. Nach 1_1 kann das Gericht über das Haus des Jehu noch nicht erfolgt sein, als der Prophet seine Wirksamkeit begann d. h. da Zacharja nur 6 Monate regierte, so hat wahrscheinlich noch Jerobeam II. auf dem Thron gesessen. Auffallend ist neben Jerobeam II. die Angabe von vier judäischen Königen, deren letzter erst 50, vielleicht auch 60 Jahre nach Jerobeam II. starb, und es ist wohl so gut wie sicher, dass Hosea weder zur Zeit des Hiskia noch auch des Ahas gewirkt hat. Demnach wird diese Datierung der Wirksamkeit Hoseas nach den Königen Judas schwerlich von derselben Hand herrühren, die jene geschrieben hat, vielmehr ist sie erst später hinzugefügt in einer Zeit, wo man keine klare Vorstellung von dem terminus ad quem der prophet. Wirksamkeit hatte. Die andere Angabe, nach der Hosea in den Tagen Jerobeams gewirkt, könnte von demselben herrühren, der den Anfang von v. 1 geschrieben hat, während jene vielleicht demselben zuzuweisen ist, der die Zeitbestimmung auch in Jes 1_1 und Mch 1_1 gesetzt und damit diese Propheten als ungefähre Zeitgenossen bezeichnet hat.

Cap. 1_2—2_3. Des Propheten Ehe mit Gomer bat Diblaim ein Bild des Verhältnisses Jahves zu Israel: was Hosea von seinem Weibe erfahren, ist nichts als ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat. v. 2 weist nicht darauf hin, dass der Prophet mit der Darlegung dieser Thatsache seine prophetische Wirksamkeit beginnen sollte (Keil), sondern dass Hosea den Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit in die Zeit seiner Eheschliessung mit Gomer setzte. ב nach דבר kann die Person einführen, mit der Jahve redet vgl. Num $12_{2.6}$. Zch 1_9ff.; deutlicher wird der Sinn von v. 2, wenn wir ב hier wie I Reg 22_{28} als die Person, durch die Jahve redet, einführend ansehen. Zu דִּבֶּר als vom stat. const. abhängigen Satz vgl. K. § 130, 4.

ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. 4 Und Jahve sprach zu ihm: nenne
seinen Namen Jisreʿel, denn in kurzem suche ich die Blutschuld von Jisreʿel am
Hause Jehu heim und mache dem Königreich des Hauses Israel ein Ende, 5 und
dann an jenem Tage zerbreche ich Israels Bogen im Thale Jisreʿel. 6 Und sie
ward wiederum schwanger und gebar eine Tochter, und er sprach zu ihm: nenne
ihren Namen: Erbarmungslos, denn ich will mich nicht ferner des Hauses Israel

Die alten Ueberss. haben sämmtlich דבר substantivisch gefasst. Bei der übrigens unleugbaren Schwerfälligkeit und Geschraubtheit des Ausdrucks in v. 2a verdient die Meinung von Hitz. Bachm. u. A. Beachtung, dass תחלת דבר יהוה בהושע Zusatz eines Lesers ist, vielleicht bestimmt für c. 1—3, um diese Capp. als in die Anfangswirksamkeit fallend zu bezeichnen. אשת זנונים nennt der Proph. das Weib nicht, weil sie schon vor der Verheirathung das war, sondern weil sie sich in der Ehe als solche herausstellte. Ebensowenig kann daran gedacht werden, dass der Proph. schon in die Ehe die ילדי זנונים mit bekommen habe (Keil u. a.). Das Letztere erweist sich mit Sicherheit als unrichtig, denn wie Gomer bat Diblaim v. 3 sich mit אשת זנונים deckt, so müssen die nachher genannten Kinder mit den ילדי זנונים identisch sein. Und wenn das Weib das treulose Israel darstellen soll, so kann Hosea doch nicht darauf den Nachdruck legen, was es vor der Ehe mit Hosea war, sondern was es in der Ehe geworden ist. Es ist desshalb gewiss nicht bedeutungslos, dass Gomer nicht זונה sondern אשת זנונים genannt wird: als solche wies sie sich in der Ehe aus, und wenn der Prophet zurückschaut auf die Zeit seiner Heirath mit Gomer, so wird es ihm gewiss, dass Jahve ihn dazu bestimmt hat, grade sie zu ehelichen (לקח vgl. Gen 6 2 19 14 u. ö.). Im Begründungss. erscheint das Land, das sonst »Jahves Haus« genannt wird vgl. 8 1, statt des Volkes, von hier aus begreift sich die Auffassung der Einzelnen als der Kinder vgl. 2 4. Der Name dieses Weibes גמר בת דבלים ist auf keine Weise zu deuten. Es hat zwar an Versuchen nicht gefehlt vgl. noch Hitz. Keil u. a., aber sie sind sämmtlich gescheitert: man liess ausser Acht, 1) dass Hosea selbst gar keinen Gebrauch von diesem Namen und seinem etwaigen Sinn macht und 2) dass die Namen, die Hosea zum Ausdruck bestimmter Gedanken frei gebildet hat, in ihrer Bildung durchaus durchsichtig und sofort verständlich sind. Es bleibt nichts übrig als anzuerkennen, dass Gomer bat Diblaim ein dem Hosea gegebener Name war, der desshalb auch von ihm nicht weiter verwandt werden konnte. Die Thatsache, dass der Name gestrichen werden kann, ohne dass der Inhalt des proph. Wortes dadurch im Geringsten berührt wird, ist ein sicherer Beweis, dass der Name nicht freie Erfindung des Proph. sondern vielmehr ein ihm überkommener war. Diese Namen sind übrigens für uns insofern interessant, als sie abweichen von den meisten andern dieser Periode, die mit Gottesnamen zusammengesetzt und leicht verständlich sind, vielleicht blieb beim niedern Volk die ältere Sitte der Namenbildung länger üblich (Wellh.). Irrig hat Keil לו gegen die Identificirung dieses Sohnes v. 4 mit einem der v. 2 genannten Kinder geltend gemacht: dem Hosea wurden die Kinder immer geboren, so lange Gomer das rechtmässige Eheweib des Proph. war. Nicht mit Unrecht hat Wellh. aus dem Namen des ersten Sohnes geschlossen, dass bei der Geburt desselben dem Proph. die Untreue seines Weibes noch nicht zum Bewusstsein gekommen sein wird, denn in dem Namen Jisreʿel und seiner Deutung weist noch nichts auf diese hin. Die Wahl des Namens ist durch die Ausrottung des Hauses ʿOmri durch Jehu, den Begründer der Dynastie, die in den Tagen des Hosea noch auf dem Throne sass, bedingt, sie geschah in Jisreʿel II Reg 9 10, und es kann keinem Zweifel nach unserer Stelle unterliegen, dass diese That keineswegs allgemeinen Beifall fand, sondern die Blutschuld derselben noch immer von dem Volke als auf ihm lastend empfunden wurde. Hier bei Jisreʿel, in der alten Schlachtenebene vgl. Jdc 4 13ff. 6 33ff. 7 1ff. 1 Sam 29 1ff., soll die Blutschuld an Jehus Haus gerächt, damit aber zugleich dem nordisraelitischen Reiche selbst ein Ende bereitet werden. Vielleicht

erbarmen, dass ich ihnen vergäbe. 7 *Aber des Hauses Juda will ich mich er-*
barmen und will ihnen durch Jahve ihren Gott helfen und ihnen nicht durch
Bogen und Schwert, durch Rosse und Reiter helfen. 8 Und sie entwöhnte Er-
barmungslos und ward schwanger und gebar einen Sohn. 9 Und er sprach:
nenne seinen Namen: Nicht mein Volk, denn ihr seid nicht mein Volk und
ich bin nicht *euer Gott.

2 1 *Dann wird die Zahl der Kinder Israel dem Meeressand gleichen, der*
nicht gemessen und nicht gezählt werden kann, und anstatt dass man zu ihnen

---

hat der Proph. bei dieser Ankündigung das Wort des Elias vor Augen, der verkündigte, dass in Jisre'el das Blut Nabots an Ahabs Hause heimgesucht werden sollte. Daran knüpft Hosea an und setzt es in seiner Art fort. Die Differenz zwischen dieser Auffassung des Hosea über die That des Jehu und der des Jonadab ben Rekab und anderer II Reg 1030 lässt sich auf keine Weise beseitigen. Hosea, der auf eine Geschichte von einem Jahrhundert zurückblickt, die auch für die religiöse Entwicklung nicht bedeutungslos gewesen ist, urtheilt anders als jene Männer, die im scharfen Gegensatz zum Hause 'Omri standen und nach Art der alten Propheten noch durch äussere Eingriffe innere Umwälzungen zu erreichen hofften. Nicht minder ist anzuerkennen, dass dies Wort des Hosea gegen das Haus Jehu und Israel sich nicht erfüllt hat: beide haben nicht zugleich ihren Untergang gefunden; es bleibt nur auffallend, dass Hosea, der das Nichteintreffen seines Wortes noch erlebt hat, ihm dennoch bei der schriftlichen Fixirung diese scharfe Formulirung gelassen hat. Das setzt voraus, dass man sich damals noch nicht wie in späterer Zeit an den Buchstaben des Prophetenwortes gehalten hat. Freilich begannen mit dem Untergang des Hauses Jehu jene Militärrevolutionen, an denen das Reich bald verblutete. — Erst in dem Namen der Tochter wird das Geschick und indirekt das Verhalten des ganzen Volkes dargestellt. לא רחמה ist ein aus einem selbständigen Satz bestehender Eigenname, רחמה ist Perf. Pu. vgl. K § 152 Note 2. Zur Constr. לא אוסיף עוד ארחם vgl. K § 120, 2b. כי steht nicht adversativ vgl. Trg. LXX sondern ist das der massgebenden Folge und zu נשא = נשא עון vgl. Gen 1824. Num 1419. Jes 29. v. **7** unterbricht die Darstellung der Schicksale des Proph. in seiner Ehe und die Darlegung der Bedeutung dieser Schicksale für das Verhältniss Jahves zu Israel: durch die Rücksichtnahme auf Juda wird hier ein dem ganzen Zusammenhang fremder Ged. eingetragen, desshalb ist v. 7 als spätere Zuthat zu streichen: offenbar nimmt v. 7 auf die wunderbare Errettung Jerusalems in den Tagen des Sanherib 701 Bezug vgl. II Reg 19. Jes 37. So erklärt sich auch die für Hosea sonst auffallende Wendung: ביהוה אלהיהם, es ist die stereotype Formel eines Spätern, die uns hier entgegentritt. Uebrigens besteht auch gegen die übrigen vv., in denen auf Juda Bezug genommen wird, der Verdacht der Interpolation. Die in v. **8** angedeutete Zeit wird etwa 3 Jahre betragen, da die Orientalinnen ihre Kinder sehr lange selbst nähren vgl. m. Arch. 1 S. 171. Wie לא רחמה so repräsentirt auch der Name des zweiten Sohnes לא עמי das Geschick Israels (עמי). In v. **9** fin. ist nach 225 vgl. Zch 88 אלהיכם zu lesen vgl. LXX codd. 42. 44 Orig. IV, 618 vgl. Holmes zu d. St.; nur so kommt der Gegensatz zum scharfen Ausdruck.

21—3 geben die einst nach vollzogenem Gericht zu erwartende Umnennung dieser Kinder d. h. die dann erfolgende Wiederbegnadigung des Volkes. Von einer inzwischen erfolgten Bekehrung des Volkes als Erfolg jenes Gerichts und Voraussetzung für diese Wiederbegnadigung ist keine Rede, sondern es folgt der unmittelbare Uebergang vom Gericht zur Verheissung. Damit wird jenen Gerichtsworten c. 1 die Spitze abgebrochen und unerlässliche Vorbedingungen, die Hosea sonst mit der grössten Sorgfalt hervorhebt, werden todtgeschwiegen. Aus diesem Grunde haben Steiner, Kuenen, Cheyne u. a. die vv. an den Schluss des c. 2 setzen wollen, aber das ist unmöglich. Giesebrecht hat darauf

sagt: Nicht mein Volk seid ihr, wird man zu ihnen sagen: Kinder des
lebendigen Gottes. [2] *Und die Kinder Juda und die Kinder Israel werden sich*
vereinigen und sich Ein Haupt setzen und heraufziehen aus dem Lande, denn
gross ist der Tag von Jisreël. [3] *Sagt zu eurem Bruder: mein Volk und zu*
eurer Schwester: Erbarmungsreiche.
[4] Rechtet mit eurer Mutter, rechtet, — *denn sie ist nicht mein Weib und*

hingewiesen, dass 1) 2 1—3 Juda und Israel von einander geschieden werden, während das cap. selbst nur von Israel spricht. 2) הארץ in 2 3 und 2 20. 25 offenbar ganz verschiedene Bedeutung haben. 3) Israel nach 2 20 in das Heilige Land von Jahve eingesäet wird, während es nach 2 1—3 erst dahin geschafft wird. 4) 2 25 neben 2 1—3 ganz abgerissen steht: nicht nur stossen sich die beiden Umwandlungen von Lo ʿAmmi, es ist auch betreffs des Namens Jisreʿel die Beziehung von 2 25 zu 2 1—3 nicht klar. Wir haben demnach auch diese vv. 2 1—3 als Einschub eines Spätern, wahrscheinlich aus dem Ende des Exils, anzusehen: mit Rücksicht auf die Verheissungen des Jeremja und Ezechiel zeichnet er die Zukunft vgl. Beiträge zur Erklärung des Jes. S. 213. Man könnte versucht sein בני ישראל vom gesammten Volk zu verstehen, dem ja sonst diese Verheissung gegeben wird vgl. Gen 22 17. 32 13, aber nach 1 b vgl. 1 9 und v. 2, der בני ישראל und בני יהודה von einander unterscheidet, muss es auch hier im engern Sinn genommen werden. במקום אשר will schwerlich betonen, dass man sie an der Stätte, wo man sie לא עמי genannt, nun בני אל חי nennen wird, denn das wäre ja ein völlig nebensächlicher Gedanke, sondern במקום ist = תחת Jes 33 21. Dann ist auch die verhängnissvolle Trennung Israels und Judas beseitigt vgl. Jes 11 13f., vereint ziehen sie unter Einem Führer vgl. Am 9 11. 12. Jes 9 1ff. 11 1ff. aus dem Lande des Exils herauf. Es lässt sich nicht läugnen, dass diese Erklärung von הארץ erhebliche Bedenken hätte, wenn diese vv. von Hosea herrührten, denn Hosea hat bisher von einem Exil noch gar nicht geredet, desshalb haben auch viele Exegeten הארץ von Palaestina verstehen wollen und hier den Ged. gefunden: dem zahlreich gewordenen und wieder vereinigten Volke wird das Land zu eng, sie brechen aus dem Lande hervor und erweitern seine Grenzen vgl. Am 9 12f. Jes 11 14. Mch 2 12. Aber diese Auffassung ist unmöglich, weil dieser Gedanke der Erweiterung der Landesgrenzen in den angezogenen Stellen in deutlicher Weise zum Ausdruck kommt, hier wäre die Hauptsache nämlich die Erweiterung der Grenzen gar nicht zum Ausdruck gebracht und nur die ziemlich nichtssagende Voraussetzung dazu, dass sie aus Palaestina hervorbrechen, namhaft gemacht. Es wird demnach nur die erstere Auffassung möglich bleiben und sie ist begreiflich genug, wenn diese vv. aus der Hand eines exil. Schriftstellers herrühren, der das Exil ohne Weiteres voraussetzte, wie das doch auch in נקבצו v. 1 geschieht; עלה steht häufig in diesem Sinn des Heraufziehens aus dem Exil vgl. Esr 2 1. 59. 7 6. Neh 12 1 u. ö. Diese Rückkehr wird erfolgen, weil eine grosse Wendung eintritt, die ebenfalls »Tag Jisreʿels« genannt wird. Nach c. 1 könnte dies יום יזר׳ nur von jenem Tage des Gerichts verstanden werden, was doch unmöglich ist; auch hier erklärt sich der Ausdr. nur daher, dass der exil. Schriftsteller ganz erfüllt ist von dem Gedanken an den Tag Jahves, der Israels Leid wenden und das Gericht über die Feinde bringen wird. Mit Rücksicht auf c. 1 nennt er diesen יום יהוה hier יום יזרעאל. v. 3 bringt die Namensänderung der beiden andern Kinder. Hitz. findet hier eine Anrede an die Judäer, welche den Israeliten entgegen kommen und sie als Landsleute begrüssen werden. Diese Auffassung ist unmöglich, weil die Bedeutung von עמי durch רחמה erzwungen ist: bezeichnet das Letztere eine Beziehung zu Jahve, so auch das Erstere, worauf ja auch c. 1 führt. Mit Rücksicht auf c. 1 ist auch offenbar der Sing. mit LXX zu lesen אֲחִיכֶם und אֲחוֹתְכֶם, das י nach ה ist irrig eingesetzt, was ja auch das nach ח fehlende י, das doch beim Plur. stehen müsste, nahe legt. (Ez 16 51. 55. 61 sind fraglich vgl. 16 52.)

2 4—25 legen in ausführlicher Weise Israels Ehebruch und Strafe, aber auch seine

und ich nicht ihr Mann —, dass sie ihre Hurerei von ihrem Angesicht und ihre Unzucht zwischen ihren Brüsten fortschaffe, [5]damit ich sie nicht nackt ausziehe und hinstelle wie zur Zeit ihrer Geburt, der Wüste gleich mache, wie dürres Land hinstelle und sie sterben lasse vor Durst. [6]*Und ihrer Kinder will*

Wiederbegnadigung dar: sein Cultus, der eigentlich nicht Jahve- sondern Baalcultus ist, ist sein Ehebruch; Jahve entzieht Israel die Möglichkeit dazu und bewirkt so den Entschluss der Umkehr zu Jahve, die nothwendige Voraussetzung für die einstige Wiederbegnadigung. Rührt das cap. in seinem ganzen Umfange von Hosea her, was freilich nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so kann es jedenfalls nicht an dieser Stelle ursprünglich gestanden haben, denn man muss zugeben, dass nach c. 1, welches den Treubruch des Weibes und Israels und vor c. 3, welches die Massnahmen erwähnt, welche der Proph. trifft, um sein Weib zu bessern, die Verheissungen 2 17ff. sehr störend sind, sie schweben gewissermassen in der Luft, erst nach c. 3 wären sie begreiflich. Dasselbe gilt aber auch von 2 5ff., welche ebenfalls dem c. 3 vorgreifen und seine Wirkung abschwächen: was dort kurz angedeutet wird in der Geschichte seiner eigenen Lebenserfahrungen, wird hier schon in ausführlicher und bildlicher Rede dargelegt. Da m. E. von Unechtheit des ganzen cap. keine Rede sein kann, so werden wir annehmen müssen, dass wir eine Rede bezw. ein Fragment einer solchen vor uns haben, die von dem Red. unsers Buches an diese Stelle gesetzt ist vgl. P. Volz Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897 S. 24ff. Der Proph. wendet sich im Namen Jahves vgl. v. 5. (8.) 10 an die Einzelnen, damit sie der verkehrten Richtung der Gesammtheit (der Mutter) entgegentreten. Das setzt offenbar voraus, dass nicht alle in gleicher Weise in der verkehrten Richtung befangen waren. Der Begründungssatz bezieht sich nicht auf den Imp. ריבו, sondern erklärt באמכם: Jahve nennt Israel so und nicht באשתי, weil das Verhältniss zwischen ihnen gelöst ist. Freilich lässt sich nicht läugnen, dass dieser Begründungss. nicht ohne Bedenken ist, insofern ja grade Hosea den Gedanken zur Darstellung bringen will, dass, sowenig er aufhört sein Weib zu lieben und trotz aller Untreue die Beziehungen zu ihm nicht löst, ebensowenig auch Jahve das Verhältniss zu Isr. löst vgl. c. 3. Ist daher v. 4a ächt, so sind diese Worte v. 4b vielleicht Zus. eines Lesers. Dass die Unterscheidung zwischen der Gesammtheit des Volks und den Einzelnen nicht zu dem Proph. passe, der das Gleichniss von der Ehe gemacht hat, ist zu viel behauptet vgl. 1 2, musste denn der Proph. immer genau innerhalb dieses Gleichnisses bleiben? vgl. zu v. 7. So gewiss das für die Darstellung c. 1. 3 zu fordern ist, so wenig doch für seine sonstigen Reden. ותסר וגו' giebt den Zweck des ריבו an: die Mutter soll die Zeichen und Zeugen ihres ehebrecherischen Treibens beseitigen. נאפופיה vgl. נאפים Jer 13 27 sind wohl die Amulete und Schmuckgegenstände, die sie bei den Festen vgl. v. 15 etwa als Halsschmuck trug und die bis auf die Brust herabhingen, dementsprechend müssen זנוניה die Nasenringe sein. Diese Erklärung ist wahrscheinlicher als die gewöhnlich angenommene, wonach an die Schamlosigkeit und Buhlerei zu denken sei, denn könnte mit מפניה auch auf den frechen Blick der Buhlerin hingewiesen sein, so ergiebt sich doch keine brauchbare Erklärung für מבין שדיה. v. 5 weist auf die der unbussfertigen Buhlerin bevorstehende Strafe. Nach diesem v. und Ez 16 39 scheint es Sitte gewesen zu sein, Ehebrecherinnen zur Strafe nackt und blos hinzustellen, doch denkt der Proph. 5b nicht mehr an das als Einzelpersönlichkeit vgl. אמכם, אשתי u. s. w. vorgestellte Volk sondern an das Land vgl. 1 2, das der Wüste gleich wird, weil Jahve ihm den Regen vorenthält und so alle Vegetation ertödtet vgl. v. 11ff. Dass Hosea in 5a das Bild Israels als des Weibes im Auge hat, in 5b aber der Proph. die Strafe im Ged. an Isr. als Land formuliert vgl. 1 2, kann ebenso wenig ein durchschlagender Grund gegen die Echtheit unsers v. sein wie die Thatsache, dass ähnl. Gedanken sich in Ez 16. 23 und sonst im AT. finden, Hosea ist eben stark von den Späteren benutzt. Freilich ergiebt sich von v. 5 aus eine

ich mich nicht erbarmen, sie sind ja Hurenkinder, [7]denn es hurt ihre Mutter, Schändliches treibt ihre Gebärerin, spricht sie doch: ich will meinen Buhlen nachgehen, die mir mein Brot und mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs, mein Oel und meine Getränke geben. [8]*Darum will ich ihren Weg mit Dornen*

Schwierigkeit für v. 16 vgl. d. v. v. **6** kehrt zu dem Bild von v. 4 zurück, doch ist der v. insofern auffallend, als er eine einfache Wiederholung von $1_{6.2}$ ist, die hier um so lästiger ist, als sie den straffen Zusammenhang zwischen v. 7 und 5 zerreisst. v. **7** begründet den Hauptged. in v. 4f.: die in der Aufforderung liegende Mahnung zur Umkehr mit dem Hinweis auf die vor aller Augen liegende Unsittlichkeit. Bei dem jetzigen Text verknüpft man v. 7 als Begründung meist mit v. 6b, aber weder ist das bei der nur untergeordneten Bedeutung von v. 6a wahrscheinlich noch auch passt v. 7 recht zu 6b. Es wird daher v. 6 als Einschub zu betrachten sein. Zur Pausalform v. 6a vgl. K. § 52, 2 Anm. 2. Zu הוביש Schandbares treiben, sich schändlich führen Prv 10_5 vgl. K. § 53, 2 und zu den Perff. zum Ausdruck noch fortdauernder Zustände vgl. K. § 106, 2a. 7b erklärt die vorhergehenden Aussagen. מאהבי ist die Bezeichnung der Baale, es liegt das Bild Israels als זונה zu Grunde: wie die Buhlerin den Buhlen nachläuft, um von ihnen ihren Unterhalt zu gewinnen, so Israel den Baalen, um von ihnen Korn, Most u. s. w. zu empfangen. Um diesen Segen des Landes handelt es sich bei dem Cultus Israels, aber nicht das tadelt Hosea, sondern dies, dass sie sich in dem Object des Cultus vergriffen und die Baale an die Stelle Jahves setzten. Wie aber ist das gemeint? Als Isr. nach Palaestina kam, fand es dort die Baale als Landesgottheiten vor, und als ihre Gaben sah man die Producte des Landes an. Da in jener alten Zeit Jahve durchaus Volksgott war, so schloss der Glaube an ihn keineswegs diese in Palaestina vorgefundene Vorstellung von den Baalen als den Gottheiten des Landes, in das sie einzogen, aus, im Gegentheil: in demselben Mass als die Israeliten von den Kanaanitern den Ackerbau u. s. w. erlernten, in demselben Mass werden sie auch ihre Erntefeste übernommen haben. Zu Anfang haben sie dieselben gewiss mit den Kanaanitern zu Ehren dieser Landesgottheiten gefeiert; im Laufe der Zeit, und zwar in demselben Mass als die Israeliten die Kanaaniter aufsogen, trat Jahve der Sinaigott an deren Stelle: aus Baals Heiligthümern wurden solche Jahves, aus Baals Festen solche Jahves. Aber nur der Name war verändert, thatsächlich unterschied sich der an den einzelnen Cultusorten verehrte Jahve nicht wesentlich von den einst hier heimischen kanaanitischen Gottheiten. Es gingen nicht nur Bestandtheile des kanaanitischen Cultus wie Ascheren und Masseben in den Israelitischen über, auch des letzteren Art unterschied sich oft nicht von jenem vgl. zu Am 2_7. An diese Art des Jahve-Cultus und nicht an eigentlichen Baaldienst im Gegensatz zum Jahvedienst ist offenbar hier zu denken vgl. auch 9_1: das Volk verehrte die an den einzelnen Cultstätten wohnenden Jahve, aber für den Propheten deckten sich diese nicht mit dem alten Jahve, sondern sie sind ihm mit den Baalen identisch. Diese Anschauung ist analog der andern, nach der Hosea in den zu Bethel und Dan verehrten Kälbern ebenfalls kein Bild Jahves zu erkennen vermag, die in diesem Bilde dargestellten Gottheiten haben für ihn keine Realität, sind ihm nichts als von Menschen gemachte Kälber vgl. 8_5. 10_5. 13_2, ja diese Stellung Hoseas zu den Jahvebildern ist vielleicht bestimmend gewesen für seine Stellung zum gesammten Jahve-Cultus seiner Zeit. Angesichts dieser durch sämmtliche Reden des Hosea sich hinziehenden Gedankenreihen, angesichts der Thatsache, dass auch der mit Hosea zum Theil gleichzeitige Amos für diese Zeit Jerobeams II nirgend gegen Götzendienst, sondern vielmehr gegen den damals mit grossem Eifer betriebenen Cultus Jahves sich wendet, kann an der vorher angedeuteten Auffassung unserer vv. kaum gezweifelt werden. Auch Volz sieht v. 7 als ächt an, damit aber entzieht er sich den Boden für seine Behauptung, dass dieser Proph. nicht אם und בנים habe unterscheiden können vgl. zu 2_4. — v. **8** ff. weisen auf die

sperren und ihr eine Mauer ziehen, dass sie ihre Pfade nicht findet. 9 *Wenn
sie dann ihren Buhlen nacheilt ohne sie zu erreichen, sie sucht ohne sie zu finden,
wird sie sprechen: ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Mann zurück-
kehren, denn damals ging es mir besser als jetzt.* 10 Sie aber weiss nicht, dass
ich ihr Korn, Most und Oel gegeben und ihr viel Silber geschenkt und Gold,

---

Strafe, welche Israel trifft, aber so, dass deutlich der paedagogische Gesichtspunkt heraustritt: Jahve legt Israel Hindernisse in den Weg, so dass Israel dem Wanderer gleich, der plötzlich eine Dornenhecke oder Mauer vor sich sieht, an der Fortsetzung seines Weges verhindert ist. Das jetzt auffallende Suff. der 2. Pers. in דרכך hat LXX Syr. nicht gelesen, offenbar ist דַּרְכָּהּ oder vielmehr דְּרָכֶיהָ (vgl. Syr. und nachher נְתִיבוֹתֶיהָ) richtige Lesart, wie auch גְּדֵרָהּ, das cod. Babyl. und der complut. Text bieten vgl. Baer zu d. St. v. **9** hebt die Folge von Jahves Einschreiten heraus: ihr eifrig betriebener (vgl. Pi. רדף) Cultus wird erfolglos sein, insofern der Regen ausbleibt vgl. v. 5; so fehlen ihnen die Früchte, in denen sie die Gaben der von ihnen gesuchten und gefundenen Gottheiten sehen. Zu בקש vom Cultus gebraucht vgl. 56. II Chr 1116. In solcher Zeit des Mangels reift der Entschluss, die betretene Bahn zu verlassen und zu dem Jahve der Väter zurückzukehren. Das hier hervortretende Bewusstsein des starken Unterschieds zwischen der alten und der späteren Zeit und die Erkenntniss, dass die Depravation der späteren Zeit wesentlich auf Rechnung der eindringenden kanaanitischen Cultur und des damit verbundenen Baalcultus zu setzen ist, tritt uns auch sonst entgegen: bei Jonadab ben Rekab am ausgeprägtesten, aber auch bei Elia u. a. vgl. m. Archaeol. I, 104. 223. II, 2. Gegen diese vv. 8. 9 lässt sich weder geltend machen, dass sie neben 33 überflüssig sind — sie standen eben einst in ganz anderem Zusammenhang — noch dass die Situation hier eine andere ist als in 33. 4, die Differenz ist kaum nennenswerth: hier ist freilich die Umkehr eine selbstgewählte, aber doch in der Zeit der Noth geborne, dort 33f. wird nur die aufgezwungene Haft erwähnt, — denn 35 ist wahrscheinlich zu beanstanden — aber der Ged. ist doch offenbar auch in 33f. der, dass die Noth das Volk zur Umkehr bringt (gegen Volz). Wohl aber lässt sich nicht läugnen, dass v. 8f. den Zusammenhang unterbrechen: v. 10 schliesst sich deutlich an v. 7 an und v. 11 bringt erst die Strafe, so dass demnach der v. 9 ausgesprochene Ged. viel zu früh bezw. die Strafe v. 11 viel zu spät käme. Ich sehe demnach die vv. 8. 9 als Einschub an. Auch Oort ThT XXIV, 345ff. ist derselben Meinung, nur glaubt er v. 8f. als hoseanisch halten zu können, indem er ihnen zwischen 215 und 16 ihre Stelle zuweist; aber schwerlich lässt sich diese Ansicht rechtfertigen, denn weder nach vorwärts noch nach rückwärts ergiebt sich so ein guter Anschluss. Mit v. **10** knüpft der Proph. an den v. 7b ausgesprochenen Gedanken an, um nun die Strafankündigung zu bringen. v. 10 könnte Fragesatz sein vgl. K. § 150, 1 (Ew. Wellh. u. a), aber auch als affirmativer Satz giebt v. 10 als Forts. zu v. 7 guten Sinn: Hosea hebt scharf des Volkes verschuldete Unwissenheit heraus: sie hätten es wissen können, aber wussten es nicht, darum . . . . . עשו לבעל muss offenbar nach 84 vgl. Jes 4417 verstanden werden, nicht aber nach II Chr 247: anwenden für etwas; jene Stelle 84 spricht auch dafür, עשו als Relativs. zu כסף וזהב und nicht zu זהב allein (Steiner) anzusehen. Freilich lässt sich nicht läugnen, dass nicht nur der Sing. mit Art. auffallend ist — Hosea redet sonst von בעלים — sondern auch der Plur. des Praed., weil vorher wie nachher Israel immer als Weib personificirt ist. Wellh. ist daher geneigt diesen hier nachhinkenden Relativs. als späteren Zusatz anzusehen, was sich auch um desswillen empfiehlt, weil man einen derartigen Ged. hier nicht erwartet, da der ganze Nachdruck auf dem אנכי נתתי liegt, mit dem Jahve sich den מאהבי נתני וגו׳ v. 7 entgegensetzt. Nach dieser Darlegung von Israels Sünde bringen v. 11ff. die Strafe, die vv. geben die weitere Ausführung zu der kurzen Andeutung v. 5. Zu שוב zum Ausdruck des adverbiellen »wieder« da, wo es sich nicht

das sie zum Baal machte! [11] Darum will ich mein Korn zu seiner Zeit und
meinen Most zu seiner Frist wieder an mich nehmen und will meine Wolle und
meinen Flachs, womit sie ihre Blösse bedecken sollte, ihr entziehen. [12] *Und so
will ich ihre Blösse vor den Augen ihrer Buhlen aufdecken und Niemand soll
sie aus meiner Hand retten.* [13] Und ich mache all ihrer Freude, ihren Festen,
Neumonden, Sabbathen und all ihren Feiertagen ein Ende. [14] Und ich verwüste
ihren Weinstock und ihre Feigen, von denen sie sagte: das ist mein Buhlerlohn, den mir meine Buhlen gegeben haben, und ich mache sie zum Walde, dass
das Thier des Feldes sie frisst. [15] Dann strafe ich an ihr die Tage der Baale,

---

nur um die Wiederholung derselben Handlung, sondern auch um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Obj., wenn auch in entgegengesetzter Richtung, handelt vgl. Gen 26 18. II Reg 21 3. 24 1. Jer 18 4. לכסות ist natürlich eng mit צמרי ופשתי als Zweckangabe zu verbinden vgl. Gen 24 23. Dadurch dass Jahve ihnen zur Zeit der Erndte das Getreide u. s. w. vorenthält v. 11, dass er Weinstock und Feige vernichtet, so dass sie keine Früchte mehr bringen können, giebt er ihnen thatsächlich den Beweis, dass er ihnen seiner Zeit diese Früchte gegeben und nicht die Baale v. 7. 14. Dann wenn dies eben gedrohte Verhängniss eingetreten ist vgl. zu ערוה 5 7. 10 3. Am 6 7, müssen Israels Buhlen sehen, wie Israel nackt und blos ist vgl. v. 5, ohne doch dem über das Volk hereingebrochenen Gericht Jahves irgend wie wehren zu können: so wenig sie einst Israel die Güter schenkten, so wenig können sie jetzt, wo diese ihm vorenthalten sind, helfen. Mit diesem über Isr. hereingebrochenen Gerichte hat auch der Cultus ein Ende, denn die Gaben des Landes sind die Voraussetzung desselben, die Festfeiern der Dank für dieselben, die sie als Buhlerlohn betrachteten (v. 14). Bedeutungsvoll ist כל משושה in Verbindung mit den folgenden Begriffen: alle Freude concentrirte sich eben am Gotteshause, sie fand ihren hauptsächlichsten Ausdruck in den dort gefeierten fröhlichen Opfermahlzeiten vgl. auch 3 4. Zur Feier von Neumond und Sabbath in dieser Zeit vgl. Am 8 5; חג ist die Bezeichnung der Erntefeste, bes. des grossen Herbstfestes mit seiner übersprudelnden Fröhlichkeit vgl. I Reg 8 2. 12 32. Jdc 21 19 vgl. m. Arch. II, 150f. Vielleicht sind v. 13. 14 umzustellen, da ja das v. 14 Erzählte Vorauss. für v. 13 ist. In welchem Sinn diese Feste vom Proph. Tage der Baale genannt werden vgl. oben zu v. 7. Zu יער v. 14 im Sinn von »Dickicht, Wildniss« vgl. Mch 3 12; statt אתנה, das nur hier sich findet, ist vielleicht das gewöhnl. אתנן zu lesen, wenn nicht etwa jenes wegen des Anklangs an das vorhergehende תאנתה gewählt ist (Steiner). Statt תקטיר ist zu lesen תְּקַטֵּר, da das verb., welches das Verbrennen des Opfers bezeichnet, in der älteren Sprache im Pi gebraucht wird vgl. 4 13. 11 2. Am 4 5, erst P. und die von ihm abhängigen Schriftsteller gebrauchen das Hiph. An den Festen der Gottheit sich zu schmücken, war eine auch sonst bezeugte Sitte vgl. Ex 3 18ff. Ursprünglich forderte die Sitte wohl nur, die Sandalen wie überhaupt die Gewänder auszuziehen und im Lendentuch zu erscheinen; diese älteste Sitte der Bekleidung galt als heilige. Allmählich tritt die Forderung einer besondern Kleidung hervor, in der man vor der Gottheit erscheint; die Feierkleider sind wesentlich cultische Gewänder, und zu ihnen kam wohl sehr bald die Sitte des Schmuckes. Wer solche Feierkleider nicht hatte oder nicht leihen konnte, wusch wenigstens das Alltagsgewand. Nach der Feier legte man die Gewänder wieder ab, weil sich ihnen etwas von der Kraft der Gottheit, mit der man in Berührung gekommen, mitgetheilt vgl. Ez 44 19 und den Mantel des Elias II Reg 2 8ff. und Socin Arab. Sprüchwörter u. Redensarten 1878 Nr. 382: »Wenn das Fest mit seinem Lärm vorüber ist, so schlüpft Jedermann wieder in seine alten Lumpen«. Schmuckgegenstände, welche die Bedeutung von Amuleten oftmals hatten, trug man auch ausserhalb der heil. Stätten im Alltagsleben. Zu נֶזֶם hier wohl Nasenring vgl. Gen 24 47. Jes 3 21, bisweilen auch Ohrring Gen 35 4; zu חליה vgl. חלי Prv 25 12.

da sie ihnen opferte und ihre Ringe und Halsgeschmeide anlegte und ihren Buhlen nachging, mich aber vergass, spricht Jahve. [16]*Darum will ich sie locken und in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden* [17]*und ich gebe ihr von dort ihre Weinberge und mache das Thal der Trübsal zur Pforte der Hoffnung, und dann wird sie willig sein wie in den Tagen ihrer Jugend, wie*

---

v. **15** fin. bringt die Anklagen auf einen kurzen Ausdruck: sie haben Jahve vergessen, wäre das nicht der Fall gewesen, sie hätten ja die Unvereinbarkeit Jahves und der Baale erkennen müssen, die ganze so verderbliche Religionsmengerei wäre unmöglich gewesen. v. **16** knüpft mit לכן abermals an die vorhergehende Sünde und weist auf die kommende Strafe, aber der Unterschied von v. 11ff. ist deutlich: während dort das Gericht durchaus unter dem Gesichtspunkt der Strafe erscheint, tritt hier der paedagogische Zweck derselben in den Mittelpunkt: Israel wird in die Wüste geführt, aber dort in der Wüste wird es unter Jahves erziehender Hand wieder zu seinem Volk, deutlich weisen מפתיה und ודברתי על לבה auf diese Auffassung der Strafe als Ausdruck seiner erziehenden Liebe. Es lässt sich nicht läugnen, dass diese beiden auch durch לכן äusserlich in Parallelismus gesetzte Gedankenreihen sehr auffallend sind, denn während dort v. 11ff. einseitig der Gesichtspunkt der Strafe vorwaltet, tritt hier v. 16ff. fast ebenso einseitig der Ged. der Verheissung hervor, nur in 16a ist von der Strafe die Rede. Es kommt dazu, worauf schon v. 5 aufmerksam gemacht ist, dass v. 16 neben v. 5 sehr auffallend ist: während nach v. 5 das Land, auf dem Isr. wohnt, zur unfruchtbaren Wüste werden soll, ist hier davon die Rede, dass Jahve Isr. aus seinem Lande in die Wüste führen will, ein Gedanke, der bei Ezechiel uns besonders häufig entgegentritt. Man hat zwar auf 12_{10} verwiesen, wo, wie man meinte, derselbe Gedanke vorliege und ebenfalls mit Fortführung in die Wüste gedroht werde, aber thatsächlich ist das nicht richtig vgl. zu d. St. Betreffs des v. 17 hat Volz auch mit Recht daran erinnert, dass die Gedankenfolge eine andere ist als in c. 4ff. und in c. 3: in c. 4 folgt auf die Bekehrung des Volkes seine Segnung, nach c. 3 weist Jahve das Volk durch die strafende Liebe zurecht, dagegen nach v. 17 schenkt Jahve zuerst und dann wird das Volk willig, letzteres entspreche der Anschauung der späteren Zeit. In Verbindung mit diesem Ged. hat auch der andere Bedeutung, dass der Gehorsam in der Jugend nicht recht mit 11_1f. und 12_4 stimmt. Endlich hat auch Buhl nicht mit Unrecht auf die Schwierigkeit des מפתיה aufmerksam gemacht, von dem nicht völlig deutlich sei, ob es sensu bono oder malo gebraucht sei, wenn im letzteren Sinne wie LXX, so werde der v. durch den letzten entschieden verheissenden Satz unrythmisch und man vermisse zu sehr ein vermittelndes Glied. Nach alledem halte ich diese vv. 16f. nicht für ursprüngl., zumal das Locken in die Wüste seine Parallele an Ez. hat; das Thal ʿAkor erscheint auch Jes 65_{10}. Zu דבר על לב vom liebreichen, tröstl. Zuspruch vgl. Jes 40_2 u. ö. Bei המדבר hat der Verf. die arabische Wüste im Auge, in der Israel sich einst nach dem Auszug aus Aegypten aufhielt. Jene Zeit des Wüstenaufenthalts ist die Zeit der in reichem Masse erfahrenen Liebe Jahves, aber auch der Willigkeit und des Gehorsams Israels vgl. v. 17b. Am 5_{22}ff. So soll es wieder werden: aus dem Lande getrieben, im Exil all der Güter beraubt, die ihnen jetzt zur Verführung wurden v. 7, werden sie zu Jahve umkehren vgl. v. 9. Wellh. zweifelt, ob die Wüste hier so aufzufassen und nicht vielleicht das verödete Land selbst als המדבר gedacht sei, aber derselbe Ged. findet sich auch sonst: Jahve treibt Isr. sein ungetreues Weib aus seinem Hause d. i. aus Palaestina und in der Fremde, aller Güter beraubt, wird es sich zu ihm bekehren vgl. 12_{10}. Auch der Wortlaut unsers v. vgl. והולכתיה, nicht minder v. 17 u. v. 25 führen auf jene Auffassung. Wellh. hat freilich übers.: »da will ich ihr ihre Weinberge anweisen«, aber dabei muss nicht nur משם geändert werden, es spottet auch das von Wellh. beseitigte ואת עמק עכור לפתח תקוה jeder Erklärung, und was die Hauptsache ist: weder ist der Gedanke, dass Jahve ihr dort in der Wüste ihre Wein-

zur Zeit da sie aus Aegypten heraufzog. 18 *Und dann an jenem Tage, spricht*
Jahve, wirst du mich nennen: mein Mann und wirst mich nicht nennen: mein
Eheherr. 19 Dann entferne ich die Namen der Baale aus ihrem Munde, dass

berge anweisen wird — die Weinberge der Wüste sind natürlich negative Weinberge« sagt Wellh. — als Fortsetzung des ודברתי על לבה wahrscheinlich, noch auch diese geschraubte Art des Ausdrucks für den beabsichtigten Ged. begreiflich. Nach dem MT. kann der Gedanke kein andrer sein als der: von der Wüste aus giebt Jahve Israel seine Weinberge wieder, wie Isr. einst nach dem Durchzug durch die Wüste in den Besitz des gelobten Landes kam, so auch jetzt, die Wüste d. i. die Stätte der Umkehr ist der nothwendige Durchgangspunkt für die Rückkehr nach Pal. mit seinen Weinbergen. Die Ursache von Wellh.'s Bedenken liegt in der Differenz unsers v. mit v. 5 vgl. vorher. Das Thal ʿAker Jes 65 10, das wahrscheinlich südwestlich von Jericho lag vgl. Dillmann zu Jos 7 24, wird so für Isr. abermals zur Pforte der Hoffnung: durch dies Thal zog Israel hinauf auf das Gebirgsland, um es in Besitz zu nehmen, das wird sich jetzt wiederholen. v. 17b hebt die veränderte Stellung Israels zu Jahve heraus: wie einst zur Zeit des Auszugs wird Isr. jetzt willig sein, d. h. Jahves Willen entsprechen vgl. zu ענה in diesem Sinn v. 23ff. Die nach Chald. von Sims. u. a. gegebene Uebers.: sie wird singen wie einst vgl. Ex 15 ist weder sprachl. zu rechtfertigen, noch passt sie zu dem כימי נעוריה, das deutlich nicht auf eine einmalige Handlung sondern einen Zustand hinweist. Die Conj. Buhls עלתה, die anscheinend durch שמה veranlasst ist, ist nicht nur unnöthig und bedenklich, da שמה nur dieselbe Beziehung wie משם haben könnte, sie eliminirt auch einen hier zu erwartenden und in dieser Form begreiflichen Gedanken v. 23ff., um ihn durch einen nichtssagenden zu ersetzen vgl. כיום עלותה . . . עלתה. Zu שמה als lediglich vollerer Form für שם Ez 23 3. 48 35 u. ö. Jedenfalls zu verwerfen ist auch die andere Conj. Buhls zu v. 16. מִדְבָּרָה st. מְפַתֶּיהָ, so dass die Wüste nicht Palaestina gegenüberstände sondern als das Land in Betracht käme, in das sie aus der Knechtschaft ziehen vgl. ZATW V S. 179f.: »unter solchen Umständen befreie ich sie«, aber diese Auffassung ist unmöglich, weil es nicht angeht das Exil, von dem bisher nicht die Rede war, einfach vorauszusetzen. — Dann hört auch Israels Beziehung zu den Baalen auf. v. **18. 19.** Aus Eigennamen wie אֶשְׁבַּעַל, יְרֻבַּעַל, מְרִיבְבַּעַל wissen wir, dass Jahve einst selbst Baal genannt wurde, was begreiflich genug ist, da בעל nom. appell. ist und sowohl den Besitzer des Landes, das ihm heilig ist, als auch den Besitzer der Ehefrau d. i. den Eheherrn bezeichnet. Auffallend ist hier nur die Vorauss., dass Isr. Jahve einst בַּעְלִי genannt habe, sowie die Hoffnung, dass es ihn einst אישי nennen werde, war doch im Vorhergehenden grade wie in v. 19 immer von בעלים d. h. von der Verehrung des den verschiedenen Baalen entsprechenden mannigfach differenzirten Jahve die Rede. Ist die oben zu v. 7 gegebene Darlegung richtig, so deckt sich v. 19 völlig mit v. 18. Wahrscheinlich ist v. 18 Glosse (Wellh.) eines Lesers, der v. 19 von eigentlicher Baalverehrung verstand und nun hier die dann aufhörende Verwendung von Baal für Jahve nachbrachte. Zu שמות הבעלים v. 9 vgl. בעל ברית, בעל זבוב, בעל מעון, בעל צפון u. s. w., vielleicht schliesst der Proph. auch die weiblichen Nomina-Numina nicht aus (Wellh.). Vgl. zu diesem V. Zch 13 2. Dieser v. 19 schliesst sich gut als Forts. an v. 15 an, ja er passt in Verbindung mit diesem v. besser als in Verbindung mit v. 17: offenbar ist doch die Abbrechung der Beziehungen zu den Baalen als Folge des über Isr. hereingebrochenen Gerichts zu denken, nicht aber als Folge seiner Begnadigung v. 17. Dann nimmt Jahve zu Israels Gunsten (להם) die Thiere in Pflicht, legt ihnen die feierliche Verpflichtung auf vgl. Job 5 23, dass sie nicht verheerend über das Land hereinbrechen bezw. dass die im Lande vorhandenen nicht den von Jahve hervorgerufenen Segen vernichten vgl. v. 14. Ebenso schafft Jahve die Kriegswerkzeuge aus dem Lande fort, damit sie in Ruhe in ihm wohnen und die Früchte geniessen können, die er ihnen schenkt. Ist der Verdacht gegen v. 16f. be-

sie nicht ferner mit Namen erwähnt werden.
[20] *Und dann an jenem Tage schliesse ich für sie einen Bund mit den Thieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürme der Erde, und Bogen und Schwert und Krieg zerbreche ich und schaffe sie fort aus dem Lande und lasse sie in Sicherheit wohnen*
[21] *und ich verlobe dich mir in Ewigkeit und verlobe dich mir um Recht und Gerechtigkeit, um Liebe und Erbarmen*
[22] *und ich verlobe dich mir*

---

gründet und ist v. 19, wie eben dargelegt, wahrscheinlich an v. 15 anzuschliessen, so ergeben sich schon von hier aus Bedenken gegen v. 20, denn der v. würde ohne Anschluss stehen. Es bliebe die Möglichkeit zu erwägen, ob der v. vielleicht ein von andrer Stelle versprengtes Stück des Hosea ist, aber auch das ist nicht wahrscheinlich, schon die Diction ist auffallend: die formelhafte Breite חית השדה ועם עוף השמים ורמש האדמה entspricht der Sprache von P. vgl. Gen 9_2, nicht aber der prägnanten Kürze des Hosea, der Gedanke des Sicherwohnens findet sich namentlich in späteren Weissagungen Lev 26_5. Ez $34_{25.28}$. Desshalb hat Volz m. E. mit Recht v. 20 als aecht beanstandet. v. **21** f. Jahve verlobt sich auf's Neue mit dem verstossenen Weibe und zwar wird dieser neue Bund mit dem reuig umkehrenden Weibe ein ewiger sein. Bei der Eheschliessung war es Sitte sowohl dem Vater des Weibes einen Preis (מֹהַר) zu zahlen für die der Familie des Weibes nun entzogene Arbeitskraft als auch dem Weibe selbst ein Geschenk zu überreichen vgl. Gen 24_{53}. 34_{12}. Da die hier erwähnten Dinge doch Israel, dem Weibe Jahves, zu Gute kommen sollen, so ist offenbar an die letztere Sitte zu denken. Jedenfalls scheint das zweifellos, dass ב nicht einerseits die Gaben Jahves und andrerseits die Leistungen Israels einführen kann. Treffend ist auch darauf hingewiesen, dass die Ewigkeit, die Festigkeit des Verlöbnisses jedenfalls dadurch gefördert wird, dass Jahve Alles schenkt, nichts fordert (Wellh.). Fraglich ist dann freilich die Fassung von בצדק ובמשפט. Unmöglich kann das von menschlichen Tugenden verstanden werden, die als Gabe des heiligen Geistes gedacht seien (Orelli u. a.), denn diese Anschauung ist im AT. ohne Analogie. Eher könnte man an das göttl. Gericht und die richterliche Gerechtigkeit Gottes denken, durch die er Israel läutert. Man pflegt sich dafür auf Jes 1_{27} zu berufen, aber weder ist diese Auffassung dort sicher vgl. Dillmann und Cheyne zu d. St., noch ist Jes 1_{27} überhaupt als jesajahnisches Gut unangefochten. Hier hat ein derartiger Gedanke nicht unerhebliche Schwierigkeit: nachdem der Proph. eben das Läuterungsgericht in Aussicht genommen, durch das das treulose Weib zur Treue erzogen wird, sollte hier als erste Gabe an dies Weib Gerechtigkeit und Gericht in's Auge gefasst sein, die an ihm d. i. den treulosen Gliedern des Volks geübt werden? Das ist in der That wenig wahrscheinlich, eher wird man doch wohl an die zu Gunsten Israels an den Heiden geübte Gerechtigkeit zu denken haben, ein Gedanke, der vielleicht auch Jes 1_{27} vorliegt vgl. Duhm zu d. St. und der hier zum folgenden בחסד וברחמים gut passt. Ein derartiger Gedanke findet sich freilich erst in späterer Zeit und besonders die Psalmen sind voll davon vgl. Jer 11_{20}. Jes $51_{1.5}$. 26_9. Ps 89_{15}. 97_2 u. ö. Da neben 21a und 22 unser v. 21b auffallend lang ist, so wäre es denkbar, dass בצדק ובמשפט eine in den Text gedrungene Randglosse ist, herrührend von einem Leser, der entweder Jahves Gaben gegenüber auf Israels Leistungen verweisen oder Jahves Leistungen im Geiste der späteren Zeit ergänzen wollte. באמונה v. 22 lässt sich ohne Schwierigkeit von Jahves Treue und Zuverlässigkeit, mit der er den neuen Bund aufrecht erhält, verstehen. Der Ausdr. kommt freilich ausser Jes 11_5 erst seit Jer. häufiger vor. Die Folge dieses neuen Ehebundes, der Isr. diese Gaben bringt, hebt 22b heraus: Isr. wird dann zur Erkenntniss Jahves kommen, woran es jetzt gerade fehlt vgl. 4_1. Dann macht Jahve auch das Land wieder fruchtbar, über das ja nur um des Volkes willen Oede und Unfruchtbarkeit gekommen war vgl. 5.11ff.: wie es dort der Spiegel seiner Ungnade war, so ist es jetzt der seiner Gnade. Jahve ist die letzte Quelle aller Fruchtbarkeit, von ihm empfängt der

um Treue und Erkenntniss Jahves. 23 *Und dann an jenem Tage will ich will-
fahren, spricht Jahve, will ich willfahren dem Himmel, und der wird der Erde
willfahren,* 24 *und die Erde wird dem Getreide, Most und Oel willfahren, und
sie werden »Jisreʿel« willfahren.* 25 *Und ich säe *ihn* mir ein im Lande und
erbarme mich der »Erbarmungslos« und sage zu »Nicht mein Volk«: mein Volk
bist du und er wird sagen: mein Gott.*

3 1 Und Jahve sprach zu mir: noch einmal geh und liebe ein Weib, das sich lieben lässt von einem andern und ehebrecherisch ist, gleichwie Jahve die

---

Himmel Regen und Sonnenschein, der sie der Erde herniedersendet, die Erde aber giebt diese empfangenen Gaben weiter an die Gewächse, deren Gedeihen so ermöglicht wird, so dass sie Jisreʿel ihre Früchte geben können. Wurde 1 4 des Proph. erster Sohn als Repraesentant des sündigen Israel Jisreʿel genannt, um damit an die auf Israel lastende Blutschuld und die kommende Vergeltung zu erinnern, so wird Jisreʿel jetzt zur Gottessaat: Jahve säet das aus dem Lande vertriebene Volk wieder in das Land ein. In gleicher Weise ändert Jahve die Namen der andern Kinder um, um so den völlig veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen: Israel ist wieder sein Volk und wieder ein Gegenstand seiner Barmherzigkeit vgl. v. 21. Israel selbst aber hat die rechte innere Stellung zu Jahve gewonnen und giebt dem Ausdruck in dem Bekenntniss: אֱלֹהָי. Wenn Volz a. a. O. S. 27 behauptet, dass diese vv. 23—25 nicht von derselben Hand wie v. 21f. sein können, weil letztere vv. eher echt prophetisch lauten als jene Verheissung des rein äussern Glücks in v. 23—25, so kann ich dem nicht zustimmen: auch andere auf der vollen prophet. Höhe stehende Männer wie Jesaja haben beide Gedankenreihen nebeneinander, und vorher ist gezeigt, dass diese Ged. sich durchaus als Gegenbild in den Zusammenhang unsers cap. fügen würden, richtig aber ist, dass die Darstellung mit ihrer Breite sehr auffallend abweicht von der schlagenden Kürze von c. 1. 3. Dazu kommt ein Andres. Ist 2 5 ächter Bestandteil der prophetischen Predigt, so stimmt dazu nicht 2 25a, der offenbar eine Exilirung voraussetzt wie v. 16, den wir als secundär erkannt hatten. Endlich ist auch die Verwendung von יִזְרְעֶאל in v. 24 fin., das in v. 25 seine Erklärung findet, auffallend, wie überhaupt die ganze Umnennung im Munde eines Späteren verständlicher als bei Hosea, bei dem Lo ʿAmmi u. s. w. die Namen seiner Kinder sind, während hier diese Namen von den Kindern völlig losgelöst sind. Nach alledem halte ich es für wahrscheinlich, dass auch diese vv. nicht ursprüngl. Bestandtheil sind. Tilgt man alle diese mit Wahrscheinlichkeit als unächt erkannte Bestandtheile, so bleibt eine Rede übrig, die sich durchaus im Gedankenkreise von c. 1 bewegt: es ist eine Gerichtsdrohung über das treulose Volk, die sich als zur Zeit der ersten Wirksamkeit des Proph. gesprochen psychologisch gut verstehen lässt. Hosea bewegt sich hier noch ganz in den Bahnen des Amos. Erst in der Folgezeit, als ihm aus den Ereignissen seines eignen Lebens die Macht der alles tragenden und überwindenden Liebe klar wird, wächst er über diese Erkenntniss hinaus und nun lassen sich die messianischen Elemente seiner Reden gut verstehen. Spätere Leser, für welche die messianische Verkündigung ein unerlässlicher Bestandtheil aller prophet. Predigt war, fügten hier und wie sie meinten aus dem Sinne des Proph. heraus diese messian. vv. hinzu, wie ähnliches ja auch bei andern Proph. geschehen ist.

C. 3 greift der Prophet abermals auf seine häuslichen Erlebnisse zurück: wie er sein aus seinem Hause entlaufenes Weib, das sich ihrem Buhlen in die Arme geworfen, nicht lassen kann, sondern wie seine Liebe auch jetzt noch an ihr festhält und sie durch Entziehung jeder Gelegenheit zur Untreue zu bessern sucht, so und nicht anders macht es auch Jahve mit Israel: was Hosea seinem Weibe gethan, ist ein schwaches Abbild von dem, was Jahve Israel thut.

Kinder Israel liebt, obwohl sie sich fremden Göttern zuwenden und Traubenkuchen lieben. [2]Da kaufte ich sie mir um 15 Sekel und ein Ḥomer Gerste

v. 1. Der Prophet soll auch fernerhin sein buhlerisches Weib, obgleich es ihm entlaufen war und sich zu seinem Buhlen geflüchtet hatte, lieben: diese Liebe wird der Liebe entsprechen, mit der Jahve die untreuen Israeliten liebt. עוד ist nicht mit ויאמר zu verbinden (Umbr.), was schon eine andere Stellung erfordern würde, sondern mit לך vgl. Zch 1 17. 11 15. Absichtl. ist nicht nur davon die Rede, dass der Proph. sein verstossenes Weib wieder in sein Haus aufnehmen soll, sondern er soll sie lieben, um vermöge der Kraft dieser Liebe sie hinaus zu heben über die Sünde v. 3. Die Forderung wird ihrer ganzen Bedeutung nach erst durch die Beschreibung der אשה als אהבת רע ומנאפת klar. Man hat nicht mit LXX אֹהֶבֶת רָע zu lesen, was neben מנאפת viel zu allgemein ist. Eher könnte man geneigt sein אֹהֶבֶת רֵעַ vgl. וְאֹהֲבֵי zu lesen: sie liebte einen andern, der nicht ihr Mann ist, denn selbstverständlich kann רֵעַ nicht der Proph. sein, da in diesem Fall das Suff. nicht fehlen könnte, auch entspr. ja dies אהבת רע dem אהבי אשישי ע׳: wie dies אשישי ענבים etwas zu Jahve im Gegens. Stehendes bezeichnet, so רע einen vom Proph. sich unterscheidenden. Die Mass. vocalisirten das Pass., viell. um anzudeuten, dass sie so tief gesunken ist, dass sie wohl geliebt zu werden, aber nicht selbst zu lieben vermag, ihre Buhlerei hat diese Fähigkeit in ihr unterdrückt. Wer ist diese אשה? Aus der Artikellosigkeit hat man an ein von der Gomer verschiedenes Weib gedacht: aber der fehlende Artikel macht das nicht nöthig: die Artikellosigkeit steht — im Hebräischen freilich selten, häufiger im Arabischen — qualificirend: liebe ein solches Weib! vgl. K. § 125, 1 Anm. c. Dass אשה so verstanden werden muss, beweist v. 2 ואכרה, wo das Suff. nur von einem bestimmten Weibe verstanden werden kann, das folgt aber auch aus v. 1 b: wenn Hosea in der Liebe zu dieser אשה Jahves Liebe zu Israel darstellen soll, die dieselbe bleibt trotz aller Treulosigkeiten Israels, so fordert das mit Nothwendigkeit, dass אשה identisch ist mit Gomer bat Diblaim c. 1. Handelte es sich um ein andres Weib, das demnach auch nicht ihm sondern einem andern die Ehe gebrochen hätte, wie könnte der Proph. durch diese Liebe zu einem andern Weibe die immer sich gleichbleibende Liebe Jahves zu demselben treulosen Israel darstellen? Mit והם פנים וגו׳ characterisirt der Proph. das Verhalten der Israeliten und stellt dadurch erst Jahves Liebe in das rechte Licht. Zu אלהים אחרים vgl. 2 7. 12. 14 f. 19. ואהבי ist öfter als Forts. von אחרים, also als nähere Bestimmung zu אלהים gefasst (Hitz. u. a.), aber der Parallelism. wird besser, wenn wir ואהבי als Forts. von פנים auffassen, also als Beschreibung der Israeliten, darauf weist auch אהבת רע in 1 a. אשישי ענבים vgl. II Sam 6 19 kommen hier wohl zweifellos als mit den אלהים אחרים in Beziehung stehend in Betracht: sind die letzteren, was aus c. 2 folgt, die Baale, denen Israel Korn und Most und Oel zu verdanken glaubte, so müssen jene Traubenkuchen ursprünglich eben diesen Baalen, dann aber auch dem den Baalen ähnlich gemachten Jahve dargebrachte Gaben sein, die man wahrscheinlich am Herbstfeste opferte, und es spricht sich hier der scharfe Gegensatz dieses kananäischen Cultus bezw. des dem kananäischen angenäherten israelitischen Cultus mit seinen Freudenfesten u. s. w. zu dem altisraelitischen aus. Zu dem Accus. bei אהבת ר׳ vgl. K. § 115, 1 Anm 3; zum stat. constr. אהבי vgl. K. § 116, 3. Nach v. 2 muss man voraussetzen, dass Gomer inzwischen das Weib eines andern Mannes geworden ist oder doch in den Besitz eines andern irgendwie gekommen ist. Ob der Prophet sie verstossen oder ob sie dem Proph. entlaufen ist, erhellt nicht aus dem Zusammenhang, wahrscheinlicher ist das letztere. Nach dem Recht der späteren Zeit durfte eine Entlassene, die zum zweiten Mal geheirathet und abermals entlassen ist oder durch den Tod den zweiten Mann verloren hat, zu dem Ersten nicht wieder zurückkehren Jer 3 1 ff. Dies Gesetz kann zur Zeit des Hosea noch nicht bestanden haben, falls hier an Entlassung zu denken ist. Welchen Werth die von Hosea gegebenen Naturalien repräsen-

und ein Letek Gerste [3] und ich sprach zu ihr: viele Tage sollst du mir sitzen, ohne zu huren und ohne einen Mann zu haben und auch ich will *nicht* zu Dir *kommen.* [4] Denn lange Zeit sollen die Kinder Israel sitzen *ohne König und*

tiren, ist fraglich, weil weder der Text sicher, noch לֶתֶךְ, wenn ächt, seiner Grösse nach bekannt ist. LXX übers. γομὸρ κριθῶν καὶ νέβελ οἴνου, ob ihr aber wirklich ein andrer Text vorgelegen hat oder sie vielleicht den Text nur frei wiedergiebt, muss unentschieden bleiben. Die Hexapla stimmt mit MT. לֶתֶךְ kommt als Mass nur hier im AT. vor, nach der jüd. Tradit. soll es = $^1/_2$ Homer sein. Da Homer nach Ez 45 11 = 10 Epha, so handelt es sich hier um 15 Epha Gerste. Elisa verkündigt 1 Sekel als Preis von 2 Sea = $^2/_3$ Epha Gerste nach Aufhebung der Belagerung II Reg 7 1. 16. 18, es ist daher möglich, dass 15 Epha zu gewöhnlicher Zeit ungefähr 15 Sekeln entsprachen, demnach würde der von Hosea gezahlte Preis jenem unter Umständen für einen Sklaven zu zahlenden Ex 21 32 gleichkommen. Zum Dag. in ואכרה vgl. K. § 20, 2 b. v. 3 erzählt, was Hosea unternahm sein Weib zu bessern: er nimmt ihr dadurch, dass er sie von jedem Verkehr abschliesst, die Möglichkeit es wie bisher weiter zu treiben. תשבי לי kann nicht sein: Du wirst zu meiner Verfügung bleiben (Hitz.), was schon durch die hinzugefügte Zeitbestimmung ausgeschlossen ist, vielm. empfängt ישב durch die beigefügten verba die Bedeutung »müssig dasitzen« vgl. Jes 30 7. Jer 8 14 im Gegens. zu ihrem bisherigen buhlerischen Treiben. Der Sinn von 3 fin. ist klar: auch der Proph. will sich des ehelichen Umganges mit dem Weibe enthalten, nur ist nicht zu ersehen, wie aus dem MT. dieser Sinn zu gewinnen ist. Gewöhnl. erklärte man: und auch ich rücksichtlich Deiner d. h. werde mich ebenso zu Dir verhalten, aber bei dem jetzigen Wortlaut ist diese Erklärung unmöglich. Steiner vermuthete, dass nach אני ein אינני ausgefallen ist, was nicht nur um des doppelt ausgedrückten Subj.'s willen unwahrscheinl. ist, sondern auch wegen des kaum gebräuchlichen אין אל; besser wird man das schon von Ab. Esra, Kimchi u. a. ergänzte לא אָבוא einsetzen, denn בוא mit אל bezw. dem Accus. ist term. für die ehel. Beiwohnung. Die Conject. Lindens (StKr 1860 S. 739) אֵלֵךְ st. אליך ist unbefriedigend, auch ohne ein ממך unverständlich; Ew.'s Uebers.: »und doch bin ich dir gut« sprachl. unmöglich. v. 4. So thut Hosea seinem Weibe, weil auch Jahve es mit den Kindern Isr. nicht anders macht: Isr. wird lange Zeit der Obrigkeit und des Cultus beraubt sein, weil Jahve über Isr. Verwüstung bringt 2 5 und dem Reiche Israel am Tage von Jisreʿel ein Ende macht 1 1. Auffallend ist אין מלך ואין שר, insofern dem parallelen v. 3 entsprechend und auch nach den ächten Bestandtheilen von c. 2 es sich hier nur um die Entziehung der Dinge handeln kann, durch die Isr. zur Buhlerei verführt wurde d. h. um Korn, Most und Oel vgl. 2 11, mit ihrer Entziehung hört der Cultus auf, es scheint demnach אין מלך ואין שר Einschub zu sein (Corn.) doch vgl. 1 4. מצבה einst ein gewöhnlicher Bestandtheil der israelit. Heiligthümer: es war die neben dem Altar errichtete Säule vgl. m. Arch. II, 18 f. אֵפוֹד in der alten Zeit zweifellos ein Gottesbild, das zum Orakelgeben benutzt wurde 1 Sam 23 6. 9. 30 7; תרפים war sehr wahrscheinlich das Bild der Ahnen; dafür dass dies ebenfalls zum Orakelgeben gebraucht wurde, fehlen aus alter Zeit Zeugnisse vgl. zu Zch 10 2. Ez 21 26 vgl. über beide m. Arch. II, 21 ff. Durch solch Gericht wird Isr. dazu gebracht in sich zu gehen v. 5: sie kehren um und suchen Jahve ihren Gott vgl. 2 9. 17. Zu פחד אל vgl. חרד 11 11: es klingt darin etwas nach davon, dass diese Umkehr die Folge eines schweren Gerichts ist, das über sie gekommen ist vgl. 5 15. טוב יהוה ist Jahves Segen d. i. Korn, Most, Oel u. s. w. vgl. Jer 31 12, den er dem ungetreuen Volke entzogen 2 11, aber dem bekehrten wieder zuwendet vgl. 2 24. Ps 31 20. Jetzt werden die zusammengehörigen Sätze ובקשו את יהוה אלהיהם und ופחדו durch die dazwischentretenden Worte ואת דויד מלכם getrennt. Unter דויד (wofür cod. Babyl. und Petrop. vom Jahre 1010 דוד hat) hat man hier den davidischen König der Endzeit verstanden. Aber wir müssten dann eine vor Hosea und Amos liegende Entwicklung

ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Massebe, ohne Ephod und Teraphim.
5 *Darnach werden die Kinder Israel umkehren und werden Jahve ihren Gott*

messian. Weissagung annehmen, wenn dies Wort den Zeitgenossen verständlich sein sollte — eine Entwicklung, von der wir sonst nichts wissen und deren Annahme um so unwahrscheinlicher ist, als die messianischen Weissagungen von einem Messiaskönige der grössten Wahrscheinlichkeit frühestens erst der Zeit des Jesaja angehören. Dazu kommt endlich, dass דוד sich als Name des Messias erst seit Ezechiel findet vgl. 34 23f. 37 24. Andere denken bei דוד lediglich an Könige aus dem Davidischen Königshause vgl. Ez 34 23. 37 24f. 45 8. 9. Jer 30 9. Aber auch so gefasst ist dieser Zusatz höchst bedenklich, weil Hosea das Königthum überhaupt verwirft vgl. 9 9. 10 9. 13 10f., zudem bliebe ein derartiger Hinweis hier, wo der Proph. so völlig von dem Abfall des Volkes von der reinen Jahveverehrung erfüllt ist, auffallend. Wir werden desshalb in ואת דוד מלכם einen judäischen Zusatz anerkennen müssen (Wellh.). Diese ganze Wendung wird eintreten באחרית הימים d. h. in der letzten am prophet. Horizont sich darstellenden Zeit, eine Zeitbestimmung, die vielleicht dem Leichtsinn steuern will, der bereit ist, sich über das Gericht als eine Zeit kurzer Dauer zu trösten: ist vorher die Zeit des Exils ימים רבים genannt, so betont daher v. 5 jetzt: Jahves Segen kommt, aber באחרית הימים. Da v. 5 über das v. 3 Erzählte hinausgreift und diesem v. nichts auf Seiten des Hosea und seines Weibes entspricht, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass es mit v. 5 nicht anders steht als mit den entsprechenden auf die Endzeit schauenden vv. in c. 2. Volz hat auch auf sprachl. Erscheinungen aufmerksam gemacht, insofern פחד seit Jerem. häufiger wird und auch der term. אחרית הימים für die ältere Zeit sehr zweifelhaft ist vgl. ZATW XI, 247 ff. Auch טוב von Jahve gebraucht findet sich namentlich häufig in der späteren Literatur.

Die Frage, wie das in diesen capp. 1—3 Erzählte zu verstehen sei, hat eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden. Die Origenistische Schule, im Mittelalter Rabbinen wie Kimchi, in neuerer Zeit vor allem Hengstenberg (Christologie[2] I, 183 ff.) u. a. behaupten, dass wir hier ein innerlich visionäres Erlebniss vor uns haben. Aber nichts in unserm Text weist darauf hin, dass der Proph. visionäre Vorgänge erzählte, eine Vergleichung unserer capp. mit den Erzählungen solcher von Propheten erlebten Visionen zeigt den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden vgl. Am 7 1ff. Jes 6 1ff. u. ö. Jetzt stehen sich nur zwei Auffassungen gegenüber, die Einen sehen hier eine Allegorie, die Andern wirklich erlebte Geschichte. Gegen die letztere Auffassung und für die erstere sind folgende Gründe in's Feld geführt:

1. Vom ethischen Gesichtspunkt aus haben Hitz. u. a. sich gegen das hier Berichtete als wirklich Erlebtes erklärt: weder hätte Jahve einen solchen Befehl wie 1 2. 3 1 geben, noch hätte der Proph. eine Stimme, die ihm solches zugeraunt hätte, als Jahves Stimme erkennen können. Treffend hat schon Simson dagegen bemerkt (S. 68): »War ein solcher Befehl mit der Heiligkeit Jehovahs und die ungesäumte Befolgung desselben mit der Sittlichkeit des Proph. unvereinbar, so konnte dieser beides ebenso wenig in einer Allegorie aufstellen, als es in der Wirklichkeit zulässig war«. Zudem wird dieser ganze Einwand hinfällig, wenn das richtig ist, was wir zu 1 2 dargelegt haben, dass der Proph. nämlich das Weib mit Rücksicht auf ihre nach der Verheirathung hervortretende Untreue אשת זנונים nennt, grade wie die erst später geborenen Kinder schon in 1 2 ילדי זנונים und als von Hosea mit Gomer genommen genannt werden. Wollte man aber auch unsere Auffassung beanstanden, es bleibt wahr, was Kurtz (S. 68) bemerkt: »Eine Hure zu heirathen und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensänderung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe noch Hurerei getrieben, noch eine Zeitlang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Busse zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverläugnung voraus, die nicht

und David ihren König suchen und werden dann voll Furcht hineilen zu Jahve und zu seinem Segen am Ende der Tage.

von Jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle von Liebe, die nicht Jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jahveh selbst solches gethan in seinem Ehebunde mit Israel«.

2. Hengstenberg, Simson u. a. haben auch die Darstellung als Beweis gegen die Auffassung des hier Berichteten als Geschichte geltend gemacht. Aus der eigenthümlichen Art und Weise, in welcher das Sinnbildl. und das zu Versinnbildlichende unmittelbar miteinander verbunden werden, verrathe sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbol. Handlung vollende, folge die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem »denn« in so eigenthümlicher Weise angeknüpft, dass eben aus dieser Verbindung und Ausdrucksweise zu erkennen sei, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Darlegung erfunden sei. Wie völlig unhaltbar dieser Einwand ist, zeigt ein Blick auf Jes 8₃: Die Darstellung in diesem v. deckt sich genau mit der in Hos 1₄ vgl. v. 6. 9, und doch hat Niemand bisher daran gezweifelt, dass Jesaja in 8₃ wirklich Geschehenes berichtet.

3. Hengstenberg betont, wie das in c. 1 u. 3 Berichtete durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde, das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde der symbol. Handlung die Uebersichtlichkeit und somit die Eindringlichkeit geraubt haben (S. 208), ja Simson zieht gar Jes 7₈ zum Beweise heran: »dort ein einzelnes auf einen bestimmten Zeitpunkt im Hause des Proph. festgestelltes Ereigniss, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach dem Gesetz der Natur Jahre zu ihrer Entwicklung nöthig hatten und erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend zur Belehrung und Bekehrung des Volkes kaum wirksam sein konnten« (S. 71). Aber grade das von Simson gewählte Beispiel zeigt das Unzutreffende der ganzen Beweisführung, denn auch bei Jesaja handelt es sich bekanntlich mindestens um zwei Söhne: wie Māhēr šālāl ḥāš baz und Šeār jāšûb den Zeitgenossen des Jesaja bestimmte in ihrem Namen zum Ausdruck gekommene Gedanken fortdauernd zu Gemüthe führten, so und nicht anders ist das auch mit den drei Kindern des Hosea.

4. Hauptsächlich hat man sich für die allegorische Erklärung auf c. 3 gestützt, wobei man von der Annahme ausgeht, dass das in c. 3₁ erwähnte Weib von Gomer bat Diblaim verschieden ist. Da zwei verschiedene Weiber nothwendig auf zwei verschiedene Völker führen, so falle damit, meint Hengstenb., auch die realistische Erklärung. Hengstenberg hat nicht gesehen, wie sein Einwand in noch viel stärkerem Masse die allegorische Erklärung trifft: war der Proph. lediglich durch Gründe der Zweckmässigkeit bei seiner Darstellung geleitet, warum dann in seiner Allegorie diese Inconcinnität, dass er von zwei verschiedenen Weibern redete, während es sich doch nur um ein Volk handelt? Wie oben zu 3₁ nachgewiesen ist, ist die Voraussetzung, dass es sich in 3₁ um ein von der Gomer verschiedenes Weib handelt, unrichtig. — Sind so die für die allegorische Auffassung geltend gemachten Gründe nicht stichhaltig, so giebt es andere, welche zu der realistischen nöthigen.

1. Schon der vorliegenden Darstellung wird man nur bei der realistischen Erklärung gerecht, es fehlt auch die leiseste Andeutung, dass es sich hier um eine Allegorie handelt. Es ist freilich richtig, dass im AT. Handlungen erwähnt werden, die nur als allegorische gedacht sein können, ohne dass sie doch als solche bezeichnet werden. Wenn es z. B. Jer 25₁₅ heisst: »Nimm den Becher Weins, diese Zorngluth aus meiner Hand, und tränke mit ihm alle Völker, zu denen ich dich senden werde« und in v. 17: »und ich nahm den Becher aus Jahves Hand und tränkte damit alle Völker«, so kann darüber kein Zweifel sein, dass es sich hier nicht um ein wirklich vollzogenes

Factum handelt. Aber in Jer 25 15. 17 liegt die Unmöglichkeit an ein wirkliches Geschehniss zu denken in der Sache selbst: es handelt sich um eine unvollziehbare Forderung, dagegen hier in Hosea sind es Ereignisse, die in sich selbst durchaus nicht unmöglich sind.

2. Völlig treffend hat Simson darauf aufmerksam gemacht, dass die Wirkung dieser Erzählung um so grösser sein musste, wenn das Erzählte als Thatsache aus dem Leben des Proph. den Zeitgenossen bekannt war. Was aber musste es für einen Eindruck machen, wenn Hosea ein glückliches Familienleben führte, ein treues Weib hatte und zu seinen Zeitgenossen von seinem Weibe als אשת זנונים redete? Je schärfer der Contrast des hier Berichteten mit der Wirklichkeit war, um so unverständlicher, um so räthselhafter musste das Wort des Proph. sein, um so mehr setzte er sich und seine Predigt Missdeutungen aus.

3. Für die von uns vertretene Auffassung spricht der hier sich findende Name des Weibes Gomer bat Diblaim, der jeder symbolischen Deutung spottet und der ja auch seiner Bildung nach durchaus anderer Art ist als die durchsichtigen Namen der Kinder: Lo Ruḥama und Lo ʿAmmi. Und sollte es von Ungefähr sein, dass der Proph., der den Namen der Kinder verwerthet, niemals auch nur den leisesten Versuch macht, den des Weibes zu deuten? Hier bleibt nur eine Möglichkeit: der Name Gomer bat Diblaim ist ein dem Proph. gegebener, es ist der Name seines Weibes, der für die eigentl. prophet. Predigt völlig bedeutungslos ist. Hätten wir es lediglich mit einer Allegorie zu thun, wäre das Auftreten dieses Namens völlig räthselhaft.

4. Seit der Zeit des Hosea findet sich in zahlreichen Stellen des AT.'s das Verhältniss Jahves zu Israel unter dem Bild der Ehe vorgestellt. Es ist ja freilich richtig, dass man das Land schon in alter Zeit als Mutter der Bevölkerung dachte und Jahve Baal nannte, aber daraus allein würde sich doch das seit der Zeit des Hosea auftretende Bild noch nicht erklären, das wird nur begreiflich, wenn wir es in c. 1—3 mit wirklichen Erlebnissen des Proph. zu thun haben: Hosea heirathet Gomer bat Diblaim, die, ein echtes Kind ihrer leichtlebigen und sittenlosen Zeit, ihm die Ehe bricht. Indem der Prophet seinem schweren persönlichen Verhängniss nachdenkt, wird es ihm gewiss, dass er nur Jahves Willen vollführte, indem er das Weib nahm, und nicht minder wird er sich im Laufe der Zeit darüber klar, dass wenn er trotz der Gesunkenheit seines Weibes doch nicht von ihr lassen kann, sondern kraft seiner im Herzen lebendigen Liebe sie wieder unter seine Obhut zu bringen und zu bessern sucht, auch das nur Jahves Willen entspricht, ja er in Jahves Auftrag handelt. Aber diese trüben Erfahrungen seines eigenen Lebens vermochten dem Proph. doch nicht den Blick für die Fehler und Gebrechen seiner Zeit zu trüben, sein Kummer über eigenes Leid verminderte nicht den Schmerz über die Verkehrtheiten seines Geschlechts. So von eigenem Leid und dem Kummer über seines Volkes Niedergang bewegt, kommt er zu der Erkenntniss, dass er, was er durchlebt hat, als Prophet durchlebt hat: sein eignes Geschick ist ihm ein schwaches Abbild dessen, was Jahve von Israel erfahren hat, und nicht minder seine Liebe, dem treulosen Weibe gegenüber, ein Abbild der Liebe Jahves zu seinem treulosen Volk. Schon oben ist auf die Vermuthung Wellhausens hingewiesen, dass dem Proph. sich vielleicht erst nach der Geburt seines ersten Sohnes Jisreʿel seines Weibes Untreue enthüllt habe, weil in dem Namen Jisreʿel und seiner Deutung sich noch nichts findet, was auf die ehebrecherische Art der Mutter hindeutete. Das würde voraussetzen, dass Hosea sich schon seiner prophet. Aufgabe bewusst gewesen, ehe ihm die Bedeutung seiner ehelichen Erlebnisse für seine prophet. Predigt klar geworden, oder mit andern Worten Wellhausens: wir hätten zwei feste Punkte: der objective, der göttl. Anfang der Prophetie ist die Eheschliessung, der subjective, der menschliche Anfang liegt schon vor der Geburt des Jisreʿel. Schwerlich ist auch die Behauptung W.'s zu beanstanden, dass die Erkenntniss des Mysteriums seiner Ehe nicht nothwendig zwischen diesen

II. c. 4–14.

c. 4 1 Höret Jahves Wort, ihr Kinder Israel, denn Jahve hat zu rechten mit den Bewohnern des Landes, weil keine Treue und keine Liebe und keine Kenntniss Gottes im Lande ist. 2 Sie schwören und lügen, morden und stehlen und brechen die Ehe, sie üben Gewaltthat, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld. 3 Desswegen trauert das Land, und alles, was darin wohnt, welkt, bis

beiden Punkten liegen muss, sondern möglicherweise nach dem letzten. Wenn Smend (Alttl. Rel. S. 188 Anm.) demgegenüber geltend macht, dass Hosea gewiss nicht zufällig seinen Sohn Jisreʿel genannt und hintennach erst dann diesen Sinn in dem Namen gefunden habe, so wird das gewiss auch von Wellh. nicht bestritten, wohl aber wird schwerlich die andere Behauptung Sm.'s als unumgäglich zuzugestehen sein, dass Hosea nur dann mit dem Namen seines Sohnes Jisreʿel auf die Nähe des kommenden Gerichts weisen konnte, wenn er um den ehebrecherischen Ursprung dieses Sohnes wusste.

II. Cap. IV–XIV.

Während in c. 1–3 sich alles um die Erlebnisse in seinem Hause dreht, durch die der Proph. zu der ihm eigenthümlichen Erkenntniss des Verhältnisses Jahves zu Israel kommt, hört diese Art der Darstellung hier ganz auf, vielmehr haben wir hier eine kurze Skizzirung der vom Proph. gehaltenen Reden. Es ist wahrscheinlich, dass die Zeit hier weiter vorgerückt ist: weisen uns c. 1–3 wohl in die letzte Zeit des Jerobeam, so reichen diese capp. bis in die Tage des Menahem.

v. 1–10. Das sittlich-religiöse Verderben der grossen Masse hat seinen Grund in der Verkommenheit der Priester, die uneingedenk ihres hohen Berufes die Sünde mehren anstatt ihr zu wehren, darum trifft sie Gottes Gericht. Jahve tritt als Ankläger (zu ריב vgl. Mch 62. Jer 29) gegen Nordisrael auf. Nach v. 2 kann darüber kein Zweifel sein, dass חסד und אמת vom Verhalten gegen den Nächsten zu verstehen sind: jenes vorwiegend die Liebe gegen den Armen und Hülfsbedürftigen, dies die Wahrhaftigkeit im Denken und Thun. Beides fehlt in Israel und zwar um desswillen, weil die rechte Gotteserkenntniss fehlt; nach den folgenden vv. sieht Hosea in diesem Mangel an Gotteserkenntniss die Quelle aller übrigen Uebel: mit Recht, denn wo Gott nur als Naturmacht gedacht ist, kann keine sittliche und religiöse Einwirkung von ihm ausgehen vgl. 222. 41. 54. 63 und aus späterer Zeit besonders Jer 2216 und Jes 119. Treffend macht übrigens Wellh. darauf aufmerksam, dass Hosea hier offenbar absichtlich nicht von דעת יהוה wie 222. 46. 54. 63 sondern von דעת אלהים redet: חסד und אמת sind keine specifisch israelitischen Forderungen sondern »allgemein giltige göttliche Gebote der Menschlichkeit« vgl. Amos u. Mch 68. v. **2** zeigt, was statt dieser Tugenden in Isr. an der Tagesordnung ist. Zu den Inff. vgl. K. § 113, 4b. ε. כחש bestimmt אלה, das an sich nichts als »bekräftigen, schwören« ist, näher, beide verba zusammen bilden den Gegens. zu אמת. Zu פרץ vgl. Ez 1810. LXX lasen hinter פרצו noch בארץ. Das letzte Glied ist nicht ohne Schwierigkeit: Wellh. hebt nicht nur die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks sondern auch den auffallenden Subjectswechsel heraus. Wie zu helfen ist, ist freilich nicht zu sehen: die alten Uebers. vermeiden den Subjectswechsel, scheinen aber kaum eine andere L.A. gehabt zu haben. Vielleicht ist es die Glosse eines Lesers, der diesen höchsten Frevel hier vermisste. v. **3** weist auf ein gegenwärtiges Uebel, eine Dürre, von der Land und Bewohner zu leiden haben, sie ist eine Folge der Sünde der Menschen. Zu dem Impf. und Perf. cons. vgl. K. § 112, 3b. 'בחית וגו könnte nach Gen 721. 819. 910 die einzelnen Theile von כל יושב einführen: da aber v. 4 offenbar voraussetzt, dass auch die Menschen-

auf die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels, und selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft. [4]Doch rechte nur Niemand und tadle nur Keiner, *ist doch mein Volk dir gleich, du Priester.* [5]So wirst du denn straucheln

---

welt, wie begreiflich, von dieser Kalamität betroffen wird, so wird man richtiger ב im Sinne von »sammt, mit« (bezw. bis auf) zu nehmen haben vgl. Gen 9 2 nach Auffass. der Mass. Wie gewaltig die Dürre ist, hebt das letzte Glied heraus: die Gewässer trocknen aus, so dass sogar (גם) die Fische dahingerafft werden. דגי הים ist nicht spec. von den Fischen des Meeres zu verstehen, es ist Bezeichn. für die Fische überhaupt. v. 4 wird gewöhnlich als Fortsetzung der Beschreibung der Verkommenheit des Volkes gefasst: trotz dieser Uebelstände verweigert das Volk doch die Annahme jeder Zurechtweisung seitens der Propheten, während sie selbst sich nicht das geringste Gewissen daraus machen, sogar gegen den lehrenden und rügenden Priester zänkisch und streitsüchtig zu verfahren, 4 a wäre also Wort des Volks gegen die Propheten, 4 b dagegen Wort Hoseas (Ew. u. a.). Aber nichts weist auf den Wechsel des redenden Subjects in 4 a u. 4 b, und wie kann derselbe Hosea, der mit solcher Schärfe sich gegen die Priester wendet, der nicht müde wird die Verkommenheit derselben zu zeigen, die Auflehnung des Volks gegen diese Priester als besonders grosse Sünde herausheben? Da in den folgenden vv. die Priester für des Volkes Verkommenheit verantwortlich gemacht werden, weil sie Jahves Thora vergessen und damit dem Volke die Erkenntniss Jahves vorenthalten haben, weil sie ferner aus selbstsüchtigem Interesse des Volkes Sünde mehren statt ihr zu wehren, so kann in v. 4 nicht eine Anklage des Volkes, sondern nur der Uebergang von jener (v. 1—3) zu der in v. 5 folgenden Anrede der Priester liegen (Wellh.). Demnach sind die Worte 4 a Worte des Propheten, mit denen er sich gewissermassen selbst corrigirt (daher אַךְ): als Obj. der verba ist das Volk zu denken und ירב und יוכח sind von dem in v. 1—3 enthaltenen Tadel des Propheten und seiner Gesinnungsgenossen zu verstehen. 4 b muss die Mahnung in 4 a begründen, freilich ist nicht sicher, wie zu bessern ist. Wellh. im Anschluss an Beck will lesen: וְעַמִּי כִּכְמָרָיו vgl. LXX *ὁ λαός μου*: und mein Volk macht es wie seine Pfaffen, folgt nur ihrem Beispiel; das übrig bleibende הַכֹּהֵן (= כהן) müsste als Vocativ vgl. אתה v. 6 genommen werden, nur ist nicht leicht ersichtlich, wie dies hieher verschlagen konnte. Oort will daher עַמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן lesen: כמ vor מריבי wäre durch Dittographie entstanden; besser noch passte die LA. von P. Ruben zu dem Vorhergehenden und Folgenden: וְעַמִּי כָּמוֹךָ הַכֹּהֵן. P. Ruben vermuthet, dass unmittelbar vor diesem Satz ein anderer ausgefallen sei, doch ist diese Annahme nicht nöthig. Bei beiden Lesarten würde sich auch am leichtesten die sofort folgende Anrede וכשלת begreifen. Zu dem von Wellh. vermutheten כֹּמֶר von den Priestern des nordisraelitischen Reiches vgl. 10 5. Jedenfalls muss in v. 5 der Priester angeredet sein, wie sich das deutlich aus dem Vergleich mit v. 6 ergiebt, neben dem Priester wird zugleich der Proph. als vom Gericht Gottes bedroht dargestellt, sie müssen nicht minder wie die Priester ihre eigentliche Aufgabe aus den Augen gelassen haben. Freilich stehen sie den Priestern nicht völlig gleich, die wenigstens an den Staatsheiligthümern zugleich als Diener des Königs eine hervorragende Stellung und Einfluss hatten, auch offenbar fest organisirt waren vgl. בניך v. 6. Auffallend ist היום, insofern man als Gegensatz zum parallelen לילה vielmehr יוֹמָם erwartet, wahrscheinlich ist daher zu lesen וכשלת יומם. Schwierig ist 5 c. Da es sich hier wesentlich um das Gericht über Priester und Prophet handelt, so kann schwerlich an die Vernichtung des gesammten Volkes gedacht werden, das freilich in 2 4 als אֵם erscheint, aber dort wird es treffend in der Anrede an die Israeliten »eure Mutter« genannt, hier dagegen erlaubt das Suff. in אמך nur die Beziehung auf הכהן. Andere haben אמך vom Priesterstande verstehen wollen: »und ich vertilge deine Sippe«, aber es ist nicht zu sehen, wie diese Uebersetzung von אמך möglich sein soll. Mit Rücksicht auf die LXX, welche לילה zu 5 c zieht, corrigirte

bei Tage und auch der Prophet wird mit dir bei Nacht straucheln und ich vernichte *deine Söhne.* 6 *Mein Volk fällt der Vernichtung anheim aus Mangel an Erkenntniss.* Weil du (Priester) die Erkenntniss verachtet hast, so verachte auch ich dich, dass du nicht mehr mein Priester sein sollst, und hast die Unterweisung vergessen, so vergesse auch ich deine Kinder. 7 So viel sie sind, so sündigen sie, an die Stelle ihrer Ehre setze ich Schande. 8 Meines Volkes Sünde

Winckler (Alttest. Untersuchungen S. 181), vgl. Valeton z. d. St. לַלַּיְלָה דִּמִּיתִי יוֹמְךָ »in Nacht will ich deinen Tag verkehren«, aber weder erlaubt das Verb. diese Bedeutung — es lässt sich nur als »gleichsetzen, vergleichen« im Pi. fassen — noch macht das vorhergehende היום bezw. יומם die Ablösung von 5b wahrscheinlich, noch ist die Ausdrucksweise יומך d. i. יום הכהן eine wahrscheinliche und durchsichtige. Ob אמך vielleicht aus בָּנֶיךָ verderbt ist? vgl. v. 6. Jedenfalls wird דִּמִּיתִי »ich vertilge« durch das sofort folgende נדמו geschützt. Bachmann schlägt vor: עַמְּךָ כָּל־יְלָדָיו דִּמִּיתִי עִמָּךְ; »alle seine (des נביא) Kinder will ich austilgen mit dir«, aber das ist wenig wahrscheinlich, es ist nicht nur das doppelte עמך sondern auch ילדיו auffallend, denn das könnte doch nur von Kindern im eigentl. Sinne verstanden werden, eher wäre בניו verständlich. In 6a greift Hosea wieder auf den Anfang v. 1—3 zurück, es kann demnach הדעת nur = דעת אלהים v. 1 sein: der Mangel an Gotteserkenntniss ist die letzte Ursache des über das Volk gekommenen und noch kommenden Verderbens; dieser Mangel aber ist die Schuld der Priester, die ihren Beruf nicht erfüllt haben, diese Gotteserkenntniss zu pflegen. Da 6aα für den Zusammenhang unnöthig und auffallend ist, sowohl deshalb weil das Glied ohne entsprechend paralleles vereinsamt ist, als auch weil hier lediglich von Priestern die Rede ist, so halte ich es für wahrscheinlich, dass dies Glied nicht ursprünglich ist. Aus diesem v. folgt mit absoluter Sicherheit, dass Hosea diese Priester des nördlichen Reiches keineswegs als illegitime angesehen hat: sie gehen ihres Priesterrechtes nur darum verlustig, weil sie ihren Priesterberuf vernachlässigt haben. Zu וְאֶמְאָסְךָ vgl. cod. Petropol. vom Jahre 1010, Baer zu d. St. und Delitzsch Complutensische Varianten S. 18f. ותשכח in 6b ist nicht von כי 6a abhängig zu machen. Aus der Vergleichung von v. 6 mit v. 1—3 ergiebt sich zugleich mit Sicherheit, dass der wesentliche Inhalt der תורת אלהים sittlich-religiöser Art gewesen sein muss: sie giebt die vorher erwähnte Gotteserkenntniss und lehrt, was aus dieser für das Leben des Israeliten resultirt. Zur Aenderung der בניך in בך (Winckler a. a. O. S. 181) liegt gar kein Grund vor, die Priester werden zu einer Einheit zusammengefasst wie ähnlich Dt 33 8ff. v. 7 haben Keil Sims. u. a. vom Volke verstehen wollen, aber mit Unrecht, wie v. 8 so ist auch v. 7 von den Priestern zu verstehen; רבם bezieht sich vielleicht nicht nur auf das numerische Verhältniss, sondern zugleich auf die Zunahme ihres Ansehens. Statt כן wollte Bachmann כהנים lesen, aber ohne Grund. 7b scheinen Chald. und Syr. המירו gelesen zu haben. Geiger (Urschrift S. 316) sieht das als urspr. Text an, will aber zugleich כְּבוֹדִי lesen, so dass hier von der Vertauschung von Jahves Herrlichkeit gegen den schmählichen Götzendienst (קלון) die Rede wäre. Aber diese Auffassung ist unmöglich, dadurch wird ein dem Zusammenhang ganz fremder Gedanke eingetragen, v. 8 sagt deutlich, worin der Priester Sünde gegen Jahve bestand. Wollte man המירו lesen, müsste man 7b vielmehr davon verstehen, dass sie durch ihr selbstsüchtiges Treiben sich selbt degradirt und ruinirt haben. Der MT. giebt einen treffenden Sinn: אמיר entspr. dem לי in 7a: dadurch dass Jahve das Gericht über die Priester hereinbrechen lässt und sie aus ihrer geachteten Stellung verjagt, verwandelt er ihre Ehre in in Schmach. v. 8 bestimmt das חטאו v. 7a näher. Gewöhnlich hat man חטאת עמי von den Sündopfern des Volkes verstanden, aber dann ist nicht klar, welcher Vorwurf in 8a liegt, da ja die Sündopfer den Priestern rechtlich zukamen. Man hat daher 8b zur näheren Bestimmung herangezogen: sie haben eine Freude an der Vermehrung von Israels

essen sie und nach ihrer Verschuldung tragen sie Verlangen. [9]So wird es denn
wie dem Volke den Priestern ergehen: ich suche ihre Wege an ihnen heim
und ihre Thaten vergelte ich ihnen. [10]Sie werden essen und nicht satt werden,
huren und *kein Vergnügen daran haben*, denn sie haben Jahve verlassen.
[11]*Hurerei, Wein und Most benimmt den Verstand.* [12]Mein Volk befragt

---

Sünde, weil sie damit auch ihre Einnahmen: Sünd- und Schuldopfer mehren. Aber auch so bleiben erhebliche Schwierigkeiten: 1) für die durch Sühnopfer zu sühnenden Sünden (אשר בשגגה) wäre עון eine unmögliche Bezeichnung, 2) in dieser Zeit des Hosea lässt sich das Vorkommen der Sühnopfer nicht nachweisen. Wohl kennt man eine an die Priester zu zahlende Busse vgl. IIReg 12 17, aber die Anschauung, dass diese Busse zugleich Opfer an Jahve ist, ist dieser älteren Zeit ganz fremd vgl. m. Arch. II, 225 ff. Es wird desshalb richtiger sein, חטאת dem parallelen עון entsprechend von der Sünde zu verstehen, es empfängt seine nähere Erklärung durch 8 11, wo Hosea deutlich des Volkes Cultus seine Sünde nennt vgl. Am 4 4: sie meinen mit ihren Opfern Jahves Forderungen zu erfüllen, aber das ist nur ein Beweis, dass sie Jahve nicht kennen. Die Priester pflegen diese Unkenntniss, anstatt ihr zu wehren, weil sie von den Opfern sich nähren. Das Suff. in נפשו müsste distributiv gefasst werden vgl. K. § 145, 5 Anm., wahrscheinlich ist נפשם zu lesen. v. **9** f. bringen die Strafe: der Priester wartet gleiches Gericht wie dem Volke: sie sollen essen und nicht satt werden u. s. w. Grade dies יאכלו, das sich zweifellos auf die cultischen Mahlzeiten bezieht, beweist, dass v. 9. 10 nicht vom Volk (Guthe) verstanden werden kann; der Gedanke ist doch offenbar der: alle ihre Häufung der Opfer, die sie im selbstsüchtigen Interesse erstreben, wird vergeblich sein. Auf den Cultus bezieht sich auch הזנו, für das, den andern Verbis entsprechend, besser יזנו zu lesen ist. Nach Am 2 7 kann darüber kein Zweifel sein, dass vom Baalcultus her die Hierodulie auch in den Jahvecultus eingedrungen war. Hat aber יזנו diese Bedeutung, so kann יפרצו nicht ursprünglicher Text sein, denn mit dieser Hierodulie, überhaupt mit der Unzucht, hat die Vermehrung des Volks vgl. Ex 1 12 nichts zu thun; auch LXX hat dies verb. hier nicht gelesen, sondern יִתְרַצּוּ vgl. I Sam 29 4 in der Bedeut.: Wohlgefallen, Genuss haben. **10** c begründet das Gericht noch einmal durch Hinweis auf ihre Hauptsünde. לשמר nach עזבו ist offenbar fehlerhaft; freilich wird jenes mit יהוה als Obj. verbunden vgl. Ps 31 7. Prv 27 18. Jon 2 9, aber עזב wird nie mit ל und dem Inf. verbunden. Ob לשמר verderbt ist aus לֹא שָׁמְרוּ? Vielleicht ist das Glosse zu עזבו (Oort, Wellh.). Bachmann suchte durch Heranziehung von זנות aus v. 11 zu helfen: sie haben Jahve verlassen, um Hurerei zu treiben, doch ist שמר in Verbindung mit זנות wenig wahrscheinlich.

v. **11** ff. handeln nicht mehr von den Priestern sondern von dem Volk und seinem unzüchtigen Gottesdienst. Die vv. lassen sich als Fortsetzung des Vorhergehenden begreifen: während v. 1—3 auf die Schäden im sittl. Leben hingewiesen, nimmt der Proph. hier auf den unsittlichen Cultus Rücksicht, der eine Reihe der schlimmsten Uebelstände hervorruft. Die Sinnlichkeit, sobald sie den Menschen beherrscht, macht sinnlos; die Folge zeigt sich in dem sinnlichen und zugleich sinnlosen Gottesdienst, dem sich das Volk hingegeben hat — das muss der Ged. sein auf den v. **11** aufmerksam machen will. Mir ist es wahrscheinlich, dass v. 11 Glosse ist. Längst ist der spruchartige Character dieses eingliedrigen v. aufgefallen, dazu kommt, dass זנות in v. 11 offenbar im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, während רוח זנונים u. זנה in v. **12** offenbar in übertragener Bedeut. gebraucht sind, erst in v. **13** wird זנה in eigentl. Bed. gebraucht. Uebrigens hat Hosea sonst זנונים, denn זנות in 6 10 ist wahrscheinlich verderbt; erst seit Jer. kommt זנות häufiger vor. Zu לב als Sitz der Einsicht und des Verstandes vgl. Job 8 10. 9 4. 12 3. 24. Prv 6 32 u. ö. Anstatt bei Jahve Orakel zu suchen, thun sie es beim Holz u. Stab, ein Beweis ihrer Thorheit. An welche bestimmte Form der Wahrsagerei gedacht ist, lässt

sein Holz und sein Stock giebt ihm Kunde, denn ein hurerischer Geist hat *sie* bethört, dass sie huren untreu ihrem Gott. 13 Auf den Höhen der Berge schlachten sie und auf den Hügeln opfern sie, unter Eiche, Pappel und Terebinthe . . . ., weil ihr Schatten schön ist. Darum huren eure Töchter und eure jungen Weiber brechen die Ehe. 14 Ich will an euren Töchtern nicht ahnden, dass sie huren, noch an euren jungen Weibern, dass sie die Ehe brechen, denn sie selbst gehen ja mit den Huren abseits und opfern mit den heiligen Lustdirnen, *und das unverständige Volk kommt zu Fall.* 15 *Wenn du, Israel, hurst, so möge sich Juda nicht verschulden!* Geht nicht nach Gilgal, zieht

sich nicht mit Sicherheit bestimmen, vielleicht an die sogenannte Rhabdomantie, die bei verschiedenen Völkern üblich war vgl. Cyrill Alex. bei Winer Rw. II, 673 Herod. 4, 67 Tacit. Germ. 10. Zu ישאל בעצו vgl. שאל ביהוה II Sam 2 1. 16 23 u. ö. Man könnte auf den Ged. kommen nach v. 11 den Sinn von רוח זנונים zu bestimmen, aber so ergiebt sich keine rechte Begründung für 12a: das Befragen des Götzen statt Jahves kann nicht in dem Geist der Hurerei begründet sein, wahrscheinlich steht זנונים in übertragenem Sinne. Das Obj. kann beim Verb. nicht entbehrt werden, es ist daher mit Syr. התעם zu lesen. Sachl. deckt sich זנה מתחת אלהים mit זנה מאחרי יהוה 1 2, nur dass an der letzteren Stelle die Verletzung der Pflicht der Nachfolge, an der ersteren die Verletzung der Pflicht der Unterordnung herausgehoben wird. v. **13** bringt die Ausführung von v. 12 fin.: nicht die Illegitimität der Kultusstätten will der Proph. herausheben, denn selbst in Juda waren zu dieser Zeit die Bamoth durchaus legitim, sondern die Art des Kultus ist es, die Jahves Widerwillen hervorruft: nominell treiben sie Jahvedienst, thatsächlich aber ist es jener unzüchtige Kultus, den schon die Kanaaniter an diesen Stätten getrieben und den die Israeliten mit den Kultusstätten übernommen haben. Die einzelnen Bäume individualisiren das häufige כל עץ רענן; diese Bäume sind nicht nothwendig auf den Höhen zu denken vgl. Jer 3 2. Die Bedeutung von לבנה ist zweifelhaft: LXX geben es hier durch *λευκή*, Gen 30 37 durch *στύραξ* wie ähnlich im Arab. und Aethiop.; zwischen אלון Eiche und אלה Terebinthe ist *λευκή* d. i. populus alba wahrscheinlicher. Zu קִטֵּר vgl. zu Am 4 5. על כן schliesst sich schwer an 13a an: es legt den Gedanken nahe, dass vorher vom unzüchtigen Kultus der Männer die Rede war, der die Unzucht der Weiber zur natürlichen Folge hatte. Dieser Gedanke ist aber in 13a nicht direct ausgesprochen. Da die einzelnen Theile in v. 13 genau parallel sind, so ist zu vermuthen, dass nach אֵלָה ein diesen Gedanken zum Ausdruck bringendes verb. verloren gegangen ist, vielleicht stand es gar an Stelle von כי טוב צלה, so dass diese Worte vielleicht durch einen späteren Abschreiber aus den verwischten Zügen jenes verb. entstanden sind. Bei der Unzucht der Weiber ist ebenfalls vorwiegend an den Kultus zu denken: werden die Männer von dem sinnlichen Kultus hingenommen, um wie viel mehr die zur Sinnlichkeit so viel leichter neigenden Weiber! Darum will Jahve diese Weiber nicht strafen, weil sie durch das böse Beispiel verführt sind v. **14** vgl. das Verhältniss von v. 1—3 zu v. 4 ff. כי הם וגו' wiederholt den einst gewiss in v. 13 vorhandenen Gedanken. Pi. von פרד nur hier, sonst in der Bedeut. »sich absondern« das Niph., das vielleicht auch hier zu lesen ist. Zu הקדשות den geweihten Lustdirnen vgl. m. Arch. II, 132. 264. 307. עם לא יבין müsste dem Zusammenhang nach sich wesentlich mit בנותיכם und כלותיכם decken, da es sich offenbar von dem הֵם unterscheidet. Zum Relativs. לא יבין vgl. K. § 155, 2b 1. Da aber diese Bezeichnung der jungen Weiber, bezw. des jungen Volkes überhaupt, im Unterschied von den Männern auffallend ist, das Glied auch in diesem Vers mit strengem Parallelism. überschüssig und für den Zusammenhang völlig entbehrlich ist, so ist es vielleicht hier angefügtes Fragment, das einst in anderem Zusammenhange stand; jedenfalls zeigen die folgenden vv. starke Verderbnisse. **15** a unterbricht völlig den Zusammenhang, in 15b geht die Anrede an Israel fort, von dem auch v. 14 handelte; offenbar

nicht hinauf nach Beth Aven und schwört nicht *in Beēr Šebʿa*: so wahr Jahve lebt. 16 Denn einer störrigen Kuh gleich ist Israel störrig geworden, soll nun Jahve sie wie ein Lamm auf weiter Aue weiden? 17 Ein *Genosse* von Idolen ist Ephraim, ... 18 . . . . . sie treiben Hurerei, lieben *Nichtiges* . . . . .

---

haben wir in v. 15a den Einschub eines Lesers. 15b kann nicht directe Forts. von v. 14 sein: entweder ist durch 15a ein Wort verdrängt, das den Uebergang machte, oder v. 15b beginnt ein neues freilich nur trümmerhaft erhaltenes Redestück. Zu v. 15b vgl. Am 5 5. בית און ist mit Rücksicht auf jene Stelle des Am. gebildet. Nach אל תשבעו ist wahrscheinlich ein nom. loci ausgefallen, weil das Schwören bei Jahve an sich nicht verboten sein kann vgl. Jer 4 2. Dtn 6 13. 10 20, es muss also an einen bestimmten Kultus gedacht sein. Da nun auch in Dan und Bethel geschworen wurde Am 8 14, so genügt das Schwurverbot allein nicht, um auf einen bestimmten Kultus zu verweisen; wahrscheinlich ist בִּבְאֵר שָׁבַע ausgefallen, da dies von dem Zeitgenossen Amos neben Gilgal und Bethel 5 5 und auch sonst 8 14 erwähnt wird vgl. Gen 21 31. 26 31ff., und der Schwur hier in Beer Scheba beim Kultus wohl auch eine besondere Bedeutung hatte. Bethel ist identisch mit dem heutigen Beitin, etwa 4½ Stunde nordöstlich von Jerusalem. Gilgal ist schwerlich = Tell ʿGelgʿul, bei den Alten Jericho, sondern eher südwestlich von Seilun (Silo) ʿGilgʿilije. v. 16 schliesst sich auf keine Weise an die vorhergehende Abmahnung in 15b an. Gewöhnl. wird die Verbindung so hergestellt: v. 15b werde durch Hinweis auf die Strafe begründet (Keil, Hitz. u. a.), aber כי führt nicht die Strafe, sondern die Thatsache der unbeugsamen Widerspänstigkeit Israels ein. פרה סררה eine störrige Kuh, die sich an das Joch nicht gewöhnen will vgl. Dtn 21 18, ihr ist Isr. gleich, insofern es nicht den Forderungen Jahves sich fügen will. עתה leitet den Schluss ein: nun d. i. bei diesem Thatbestand; 16b kann aber nicht eine directe Strafandrohung enthalten = Jahve werde sie in die Freiheit der Verbannung und Zerstreuung unter die Völker dahin geben, denn Jahves Hirtenthätigkeit gegenüber Israel ist sonst Ausdruck seines Schutzes und seiner Versorgung vgl. Ps 23, und במרחב genügt nicht um dieses Bild in das Gegentheil zu verkehren, vielm. ist der Satz als Frage zu fassen mit negativem Sinn ohne Fragepartikel wie I Sam 22 7. 25 11 u. ö. כבש bildet den Gegens. zu פרה סררה: da Isr. der störrigen Kuh gleich ist, kann Jahve es nicht wie ein fügsames, leicht zu leitendes Lamm behandeln; מרחב die weite Aue, so dass es also immer Nahrung finden kann. v. 17 setzt den Ged. von v. 16a fort. Statt חֲבוּר wird man nach Jes 44 11 besser חֲבַר lesen: Genosse von Idolen ist Ephr. Da von faktischem Götzendienst weder bei Amos noch bei Hosea die Rede ist, so wird man עצבים von den Idolen d. i. den Jahvebildern zu verstehen haben, die für Hosea auf derselben Stufe wie Baal stehen. Wellh. weist zur Erklärung dieses חבר עצבים darauf hin, dass durch den Opferdienst eine Alliance der Anbeter und der Angebeteten zu gegenseitigem Nutzen abgeschlossen wird vgl. m. Archaeol. II, 213ff. v. 17b ist bei dem jetzigen Text nicht verständlich. הניח mit ל der Person hat sonst die Bedeutung: lassen, zulassen vgl. II Sam 16 11. II Reg 23 18; wer angeredet sein soll, ist nicht ersichtlich, da der Proph. ja, wie 16b zeigt, der Redende ist. Wenn Keil behauptet, die Worte seien der Sprache des gewöhnl. Lebens entnommen und haben nur den Sinn: mag es bei seinem Götzendienst bleiben, die Strafe wird auch nicht ausbleiben, — so ist das eine Verlegenheitsauskunft, wie kann der Proph. eine derartige Redensart mechanisch in seine Proph. übernehmen, zumal doch der Hauptged., dass Isr. der Strafe nicht entgehen wird, gar nicht zum Ausdr. gebracht ist? Wahrscheinlich liegt hier eine Textverderbniss vor, vielleicht enthielt 17b einen dem 17a parallelen Ged.: LXX hat ἔθηκε σκάνδαλα übers., also הנח als Perf. mit אפרים als Subj. genommen, ob sie nach לו noch ein nom. etwa מִכְשֹׁל gelesen oder lediglich gerathen hat, ist freilich fraglich. Auch v. 18f. ist meist unverständlich. Die Uebers.: ausgeartet ist ihr Saufen (Ew. Keil) lässt sich sprachl.

[19] . . . . . der Wind *führt sie hinweg* mit seinen Fittigen, dass sie zu Schanden werden ob ihrer *Altäre*.

5 [1]Höret dies, ihr Priester, und merke auf, Haus Israel, und Haus des Königs horch, denn euch gilt das Gericht: Ihr seid eine Schlinge geworden für

---

nicht rechtfertigen, auch durch Jer 2 21 nicht. סֹבָא ist Jes 1 22 berauschendes Getränk, dementpr. übers. Hitz.: es weicht ihr Wein d. i. es vergeht ihr Rausch, schliesslich deutet er סבא gar vom Rausch der Hurerei, was völlig undenkbar ist; סר soll Perf. proph. sein, aber das ist neben אהבו und הזנו, die gegenwärtige Zustände beschreiben, gleichfalls unmöglich. Die alten Verss. haben keinen besseren, brauchbaren Text gelesen. LXX scheint vor sich gehabt zu haben: בָּחַר בִּכְנַעֲנִים. Vollers vermuthet freilich als urspr. Text der LXX ἠρέθισε, er schliesst danach auf ursprüngliches מרה, aber weder ist jene Vermuthung sicher vgl. Field zu d. St., noch lässt sich mit dem so gewonnenen Text etwas anfangen. Houtsma (ThT IX, 60) conjicirte כֹּר סֹבְאִם »eine Gesellschaft von Zechern«, das ergäbe einen in Zusammenhang möglichen Sinn. In 18b bietet LXX הבו nicht, das auch jeder Erklärung spottet — es ist offenbar durch Dittographie entstanden; Bachmann's Conjectur הבל st. הבו ist wenig wahrscheinlich —, und statt מָגִנֶּיהָ scheinen sie מִגְּאֹנָה gelesen zu haben, vgl. zu ihrer Uebers. ἐκ φρυάγματος αὐτῆς 5 5 Zch 11 3. Jer 12 5. Ez 7 24. 24 21. Dementspr. übers. Houtsma: sie haben die Schande lieber als ihren Stolz d. i. Baal lieber als Jahve. Aber diese Erklärung hat mehrfache Bedenken: sonst ist weder bei Hosea noch bei Amos davon die Rede, dass an die Stelle des Jahvedienstes der Baalsdienst getreten ist, sondern das ist der Vorwurf, dass der Jahvedienst den Charakter des Baaldienstes angenommen hat. Richtig hat auch Wellh. geltend gemacht, dass man als Gegens. zu קלון nicht גאון, sondern כבוד erwarten würde vgl. v. 7. Jer 2 11, wie auch das Suff. fem. hier ohne Beziehung ist. Mit dem MT. ist jedenfalls nichts anzufangen: מָגִנֶּיהָ ihr Schilde d. i. ihre Fürsten ist ein durch Ps 47 10 keineswegs sicher zu belegender Tropus vgl. Cheyne zu d. St., der jedenfalls bei Hosea im höchsten Grade auffallend wäre. Bachmann vermuthet unter Hinweis auf v. 11. 12 für קלון מגניה צרר vielmehr: קַלּוּ מַקְלֵיהֶם מִצְּרֹר »leichter sind ihre Stäbe als ein Körnlein«, doch ist das bedenklich, da nach dieser Schilderung ihres Abfalls der Sinn eines derartigen Satzes nicht recht begreiflich ist. Beachtenswerth ist die Bemerkung von Bachmann, dass אתה, aus אתם verderbt, Rest einer ursprünglichen נְשָׂאתֶם ist. In **19**a muss die Strafe angekündigt werden, wie das aus 19b mit Sicherheit folgt, aber der MT. ist auch hier nicht in Ordnung: nicht nur dass das Suff. in אותה ohne Beziehung ist, auch אותה selbst ist auffallend, da man nicht sieht, warum Hosea hier gegen seine sonstige Art die nota Accus. gebraucht; aber auch der Ged.: packen wird (Perf. proph.) der Wind sie in (mit) seinem Flügel (Keil u. a.) ist kaum genügend, um die Folge 19b verständlich zu machen. In 19b ist mit LXX Syr. natürlich מִמִּזְבְּחוֹתָם zu lesen, da ein Plur. mit weibl. Endung von זבח niemals vorkommt, und der Text der LXX durch 8 11 gestützt wird: auf den Kultus vertrauen sie, insofern sie der thörichten Hoffnung sich hingeben, dadurch die Gottheit beeinflussen und sich verbinden bezw. sich ihre Hilfe sichern zu können, sie werden mit ihren Hoffnungen zu schanden werden. Bei der von Orelli versuchten Uebers.: der Wind packt sie an ihren Säumen bezw. Zipfeln (vgl. zu כנף in diesem Sinne 1Sam 24 5f. Hag 2 12 u. ö.) würde zwar die jetzt auffallende verschiedene Beziehung desselben Suff. beseitigt sein, aber die Differenz zwischen Vorauss. 19a und Folge 19b wäre eine noch viel stärkere als bei jener Erkl. Keils.

c. **5, 1—9** wendet sich hauptsächlich wider die Priester und den Hof, welche Israel verführt haben, die Strafe trifft freilich alle, dann werden sie vergeblich Jahve suchen, er hat sich ihnen entzogen. v. 1. Die Priester werden vom Gericht getroffen wegen der 4 4ff. dargelegten Verschuldung. בית המלך die Bezeichnung des Hofs und der obersten Beamten, die vermöge ihrer Stellung wohl in der Lage gewesen wären, auch

Mispa und ein Netz, ausgespannt auf dem Tabor 2 und *eine tiefe Fallgrube zu Sittim*. Ich aber züchtige sie alle. 3 Ich kenne Ephraim, und Israel ist mir nicht verborgen, *ja gehurt hast du, Ephraim, befleckt ist Israel.* 4 Sie lassen nicht ihre Handlungen, umzukehren zu ihrem Gott, denn ein Hurengeist ist

---

den Priestern auf den rechten Weg zu helfen, waren diese doch nichts als Beamte, die sammt ihrem Kultus vom Willen des Königs abhingen. 'כי לכם וגו begründet die Aufforderung zur Aufmerksamkeit: das Gericht droht über sie hereinzubrechen. Die nach Mch 3 1 versuchte Erklärung giebt keinen im Zusammenhang befriedigenden Sinn. כי פח וגו führt זאת aus, dementsprechend ist כי = ὅτι als Einführung der directen Rede anzusehen. Ueber פח vgl. zu Am 3 5: ist jenes mehr »Schlinge«, so ist רשת »Netz, Garn«. מצפה ist wohl identisch mit מצפה גלעד Jdc 10 17. 11 11. 29, auch רמת המצפה Jos 13 26, wahrscheinlich = es-Salṭ, dem Hauptort des Bezirks Belḳ'a, Tabor = 'G. et-Tûr auf der Grenze von Isaschar und Sebulon. **2**a spottet bei dem jetzigen Text jeder Erklärung. Gewöhnl. ist שחטה als Inf. Pi. von שחט »schlachten« abgeleitet und vom Schlachten der Götzenopfer verstanden, aber weder dies ist möglich, noch konnte dies verb. mit העמיקו verbunden werden. Auch die nach 9 9 versuchte Erklärung, welche שַׁחֲטָה = שחתה nimmt, genügt nicht völlig, weil sowohl שֵׂטִים dabei zu keiner befriedigenden Auffassung kommt, als auch um desswillen, weil diese Fortsetzung der vorhergehenden bildl. Rede auffallend ist. Den richtigen Weg hat schon Umbreit eingeschlagen und Wellh. weiter verfolgt: er vermuthet mit Recht: וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים und die Grube von Siṭṭim haben sie tief gemacht: השטים entspricht מצפה und תבור, und שחת die Grube, die ja ebenfalls zum Fang der Thiere benutzt wurde, vgl. Ps 94 13. Ez 19 4. 8, entspricht פח und רשת. הַשִּׁטִּים auch אָבֵל הַשִּׁטִּים Num 25 1. Jos 2 1. 3 1 ist jener Lagerplatz in Moab, wo sich Israels Abfall zu Baal Pe'or vollzogen haben soll. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass alle drei Oertlichkeiten als Stätten eines besonders sinnlichen und verführerischen Kultus hier in Betracht kommen. Mit 'ואני וגו schreitet der Proph. von der Darlegung der Schuld zur Strafe fort, zugleich aber auch von den Verführern, denen 'כי פח וגו galt, mit zu den Verführten. LXX hat wohl מְיַסֵּר gelesen, doch ist kein Grund מוּסָר aufzugeben, das den Ged. noch stärker zum Ausdr. bringt. v. **3** führt aus, warum Jahve sie alle strafen wird, weil er eben alle ihre Sünden kennt. 3b würde sich am leichtesten als Inhaltsangabe von ידעתי und לא נכחד begreifen lassen; fasst man כי begründend, so könnte 3b nur zu 2b gezogen werden, nicht aber zu 3a, in diesem Falle wäre aber כי immerhin auffallend, weil ja auch 3a in demselben Verhältniss zu 2b steht, ohne dass vor 3a doch כי sich findet. Wellh. vermuthet in 3b die nach 6 10 geschriebene Ergänzung eines Späteren, denn thatsächl. kann 3b ohne Schaden für das Verständniss vermisst werden. Jedenfalls wird man אַתָּה st. עַתָּה (Wellh.) lesen müssen vgl. dieselbe Verwechslung I Reg 1 18 LXX und 2 9 LXX Luc. עתה ist hier bedenklich, es führt sonst bei Hosea die Strafe vgl. 5 7 bezw. eine Folgerung ein vgl. 7 2. **4**a setzt logisch die Begründung fort: es muss zum Gericht kommen, weil die Umkehr unmöglich ist. Da Subj. in לשוב nur die Israeliten sein können, so empfiehlt es sich zunächst diese auch als Subj. in יתנו und מעלליהם als Obj. zu fassen, der Sinn muss etwa der sein: sie lassen von ihrem Thun und Treiben nicht ab, um zu Jahve umzukehren. Die Schwierigkeit liegt nur in יתנו, das Hitz. u. a. in dem Sinn von »preisgeben« d. i.: »ablassen von« mit Berufung auf Jdc 3 28. 15 1. I Sam 24 8ff. fassen wollen, aber diese Bedeut. folgt aus diesen Stellen nicht. Desshalb haben andere מעלליהם zum Subj. machen wollen, doch könnte in diesem Fall ein Obj. um so weniger entbehrt werden, als nur dadurch die Möglichkeit gegeben wäre, das rechte Subj. für לשוב zu gewinnen, und selbst dann bliebe der Ged. auffallend, weil die Unmöglichkeit zur Umkehr hernach besonders begründet wird, was man nach dem Satz: »ihre Thaten gestatten ihnen nicht umzukehren« nicht erwartet. Beanstandet man die obige Bedeutung »preisgeben« für נתן vgl. LXX, so bleibt nur die Annahme

in ihrer Mitte, und Jahve kennen sie nicht. 5 So zeugt denn Israels Stolz ihm
ins Angesicht, und Ephraim wird straucheln durch seine Schuld, [es strauchelt
auch Juda mit ihnen. 6 Mit ihrem Kleinvieh und ihren Rindern gehen sie Jahve
zu suchen, aber sie finden ihn nicht, er hat sich ihnen entzogen. 7 *Denn sowohl
sie selbst* sind wider Jahve treulos, als auch haben sie Bastarde geboren, nun

---

eines Textfehlers. Zu 4b vgl. 4 12, wo derselbe Ged. sich findet, dass die Sinnlichkeit sie irre führt und verleitet, diese macht ihnen auch die Erkenntniss unmöglich, dass dieser sinnl. Kultus dem Wesen Jahves widerspricht, denn das bleibt ihnen fremd. v. **5** geht zur Strafe über. בפניו erfordert für ענה die Bedeut.: zeugen, Zeugniss ablegen: statt בו steht בפניו, um zu betonen, dass das ein für jeden erkennbares Zeugniss ist vgl. Job 16 8. גאון ישראל verstehen Keil, Hitz. u. a. von Jahve nach Am 8 7. aber weder beweist letztere Stelle, die nach 6 8 zu erklären ist, dies vgl. zu Am 6 8 und 8 7, noch passt diese Auffassung, selbst wenn sie sonst begründet wäre, hier recht in den Zusammenhang, wo ja Jahve als Richter und Ankläger auftritt. Vielmehr bezeichnet גאון ihren Hochmuth, mit dem sie alle Einreden des Proph., alle Mahnungen und Warnungen in den Wind schlagen. וישראל ואפרים sind schwerlich urspr., entw. sind b e i d e Wörter Zusätze eines Lesers, der so nach בפניו meinte den Plur. יכשלו erklären zu müssen, oder doch וישראל vgl. zu ישראל und אפרים 6 10. Statt כשל wird durch den Zusammenhang יכשל bezw. וכשל gefordert vgl. LXX, man sähe nicht, warum bei dem nur nebenbei erwähnten Juda das Perf. proph. stände. Es bleibt zweifelhaft, ob 5c ursprünglich ist, da vorher nur von Isr.'s Sünden die Rede war. v. **6**. Ist das Gericht eingetreten, werden sie Jahve mit ihren Opfern suchen, in der Meinung seinen Zorn damit besänftigen zu können, aber vergeblich, er hat sich ihnen entzogen. חלץ nur hier in intrans. Bedeut. v. **7** bringt noch einmal ihre Sünde auf einen kurzen Ausdruck: es ist ein treuloses, ehebrecherisches Geschlecht. Fraglich ist freilich die Verbindung des ersten und zweiten Satzes miteinander: was soll das heissen: sie sind von Jahve abgefallen dadurch dass sie Bastarde gezeugt haben? Wellh. sagt mit Recht, dass diese Begründung sich unmöglich auf die heilige Hurerei bezogen haben kann. Auch damit kommt man nicht weiter, dass man an 2 4 erinnert, wonach die Gesammtheit des Volkes als die Mutter, die Einzelnen als die Kinder betrachtet werden, denn auch von hier aus ergiebt sich kein Verständniss für die Begründung. Vielleicht ist der Text nicht ganz in Ordnung. Die LXX hat im Beginn von v. 7 noch ein כי gelesen, mit Rücks. darauf vermuthet Marti (S. 171), dass urspr. Text war: כי הם ביהוה בגדו וכי, so dass sich also der Sinn ergäbe: nicht nur sie selber sind Jahve untreu geworden, sondern sogar ein Bastardgeschlecht haben sie in die Welt gesetzt d. h. also: es handelt sich nicht um einmaligen Abfall, sondern um eine völlig verseuchte Nation. Bei der grossen Aehnlichkeit des altsem. כ u. מ ist der Ausfall eines כהם nach מהם leicht zu begreifen, der Sinn passt trefflich in den Zusammenhang, und das Verhältniss von 7aα zu 7aβ ist klarer. Zu וְכִי vgl. Jes 65 16. בגד ב steht auch Jer 3 20. Mal 2 14 von der ehelichen Untreue; בנים זרים Bastarde, die Jahve nicht kennen und er nicht kennt, deckt sich mit בני זנונים 1 2. 2 6; so sind die Glieder des jetzt lebenden Geschlechts nicht erst geworden, sondern so waren sie von ihrer Geburt an und konnten als Söhne einer solchen Mutter nicht anders sein, daher בנים זרים ילדו. In 7b leitet עתה die Strafe ein. Gewöhnl. versteht man חדש vom Neumond, aber dabei bleibt die Schwierigkeit, dass חדש als Subj. sich schlecht eignet, mag man nun חדש lediglich als Zeitbestimmung ansehen, oder als Festzeit überhaupt, so dass der Sinn ist: euer Gottesdienst wird den Untergang über euch bringen, eine von Keil versuchte, aber nicht begründete Erklärung, da der Neumond doch nicht eine derartige Bedeutung im cultischen Leben hatte, dass man ihn geradezu für dies setzen konnte. LXX scheint חָרִישׁ (ἐρυσίβη) gelesen zu haben, was natürlich keinen erträglichen Sinn giebt. Neben חלקיהם, das wohl zweifellos von den Aeckern zu verstehen ist, könnte

wird er sie fressen . . . . . . 8Stosst in die Trompete zu Gibea, in die Posaune
zu Rama, lärmet in *Bethel*, *setzet* Benjamin *in Schrecken*. 9Ephraim wird
zur Wüste werden am Tage der Züchtigung, über die Stämme Israels verkündige ich Zuverlässiges.
10*Israels* Fürsten sind Grenzverrückern gleich geworden, über sie will

---

man auf den Ged. kommen חֲרשׁ zu vocalisiren und etwa zu lesen יְכַלְּאֵם מֵחֲרשׁ: nun wird er sie hindern ihre Felder zu pflügen, aber mit Recht hat das Wellh. als völlig unbefriedigend verworfen. Das gilt auch von Oorts Conj., der מחדש etwa zu מַשְׁחִית ändern und vom Feind verstehen will: sowohl diese Bezeichnung des Feindes — noch dazu völlig indeterminirt — ist auffallend, als auch der Ged. ungenügend. Wellh. vermuthet, dass der Fehler in חדש steckt: hier habe wohl ein Impf. mit schlimmer Bedeutung etwa יחריב gestanden, dadurch gewinnt er Jahve zum subj.: der, gegen den sie gesündigt, ist auch der Vollstrecker des Gerichts. v. **8. 9** sind in der Tonart von v. 1—7 verschieden: sie schildern mit dramatischer Lebendigkeit das über Israel hereingebrochene Gericht — aber darum sind sie von v. 1—7 nicht zu trennen, sondern bilden die Fortsetzung von v. 7 und vergegenwärtigen lebhaft das dort angedrohte Gericht. — Der Proph. versetzt seine Hörer mitten in die Gerichtskatastrophe, die Feinde sind von Norden hereingebrochen und haben das Land zum grössten Theil überschwemmt, nun sollen die Lärmsignale in Benjamin an der Südgrenze des Reichs ertönen, um auf das von Norden herannahende Verhängniss hinzuweisen. Zu תקעו שופר vgl. Am 3 6. הגבעה vgl. 9 9. 10 9 = גבעת בנימין I Sam 13 2. 15. 14 16. II Sam 23 29 und גבעת שאול I Sam 11 4. 15 34 wahrscheinlich identisch mit Tuleil el-Fûl, etwa 7 Min. von der Strasse, die von Jerus. nach Nâbulus führt vgl. ZDMG. XII, 161 ff. und Robinson Palaestina II, 37, 6. הרמה vgl. Jdc 4 5. 19 13. I Reg 15 17. 22. Jes 10 29 u. ö. ist identisch mit den heutigen er-Râm etwa zwei Stunden nördlich von Jerus. auf der Strasse nach Bethel, dem heutigen Beitin, das hier an dritter Stelle als בית און erscheint. Wellh. vermuthet, dass das mit Rücks. auf 4 15 aus ursprüngl. בבית אל entstanden ist, und in der That ist der accus. loci neben ברמה und בגבעה auffallend, nicht minder aber diese Form בית און, da die Stadt hier sowenig wie die andern als Cultusstätte in Betracht kommt, sondern wegen der Lage auf einem Hügel, so dass das Lärmsignal weit in das Land hineintönt. אחריך ב' giebt keinen befriedigenden Sinn vgl. meinen Commentar zu 5 8. Die erträglichste Erklärung bleibt die von Hitz., der בנימין als Vocativ fasst und אחריך nach Analogie des Arab. übers.: hüte dich näml. siehe d. h. nimm dich in Acht. Aber für das Hebräische lässt sich diese Erkl. sprachlich nicht rechtfertigen. LXX übers. ἐξέστη, hat also nach 11 11. Gen 27 33. Ex 19 18. Jdc 8 12 u. ö. eine von חרד abgeleitete Form gelesen, desshalb vermuthet Wellh. החרידו, zu dem בנימין Obj. ist, eine Vermuthung, die an Am 3 6 eine Stütze findet: setzt Benjamin in Schrecken. v. **9** begründet diese Mahnung: Ephr. wird vernichtet. Durch אפרים empfängt שבטי ישראל seine Bedeut.: es kann sich nur um die Stämme des Nordreichs handeln. נאמנה ist Bezeichn. des Gerichts, das zuverlässig kommt, gewählt viell. mit Rücks. auf den Leichtsinn, der solche Drohungen in den Wind schlägt in der Hoffnung, dass Gott es so schlimm nicht machen werde. ב wird nicht local zu fassen sein, sondern führt das Obj. ein, gegen das dies Gericht gerichtet ist vgl. ענה mit ב 5 5 (Hitz. Keil).

5 10—6 4 eine Strafrede wegen ihrer Rechtsunterdrückung und ihres Mangels an Liebe. Das Gericht hat schon begonnen, aber anstatt zu Jahve umzukehren, gehen sie zum Assyrer; doch umsonst, verschärftes Gericht wartet ihrer, Jahve überlässt sie in ihrer Noth sich selbst, bis sie zu ihm umkehren und ihn suchen; aber auch dann wird er nicht so schnell zu finden sein, wie sie sich träumen lassen. v. **10** wendet sich nach dem MT. vorwiegend gegen die herrschende Klasse in Juda, die obersten Beamten und ihre Rechtsunterdrückung, durch die sie Unzählige aus ihrem ursprünglichen Besitz verdrängt haben, so dass die alten Grenzen nun verrückt sind

ich wie Wasser meinen Grimm ausschütten. [11] Bedrückung und Rechtsbruch *treibt* Ephraim, weil es dem *Nichtigen (?)* nachzuwandeln beliebte. [12] Und ich bin wie die Motte für Ephraim, dem Wurmfrass gleich für *Israels* Haus. [13] Und Ephraim sah seine Krankheit und *Israel* seine Beule, da ging Ephraim zu Assur und *Israel* sandte zum König Jareb, aber der kann euch nicht helfen

---

vgl. Dtn 19 14 und der Landbesitz in wenig Händen vereinigt, eine Parallele dazu sind Klagen wie Jes 5 8 und Mch 2 2. Aber diese Nennung Judas ist hier um so auffallender, als der Proph. sonst es doch durchaus mit Ephraim zu thun hat, dem er das Strafgericht verkündigt. Da nun in 12 3 kein Zweifel darüber sein kann, dass יהודה ein ursprüngliches ישראל verdrängt hat, so halte ich das auch hier für wahrscheinlich, und ich sehe eine Bestätigung dieser Vermuthung in 5 13, wo man, wenn ursprünglich hier von Ephraim und Juda die Rede gewesen wäre, nach וישלח ein יהודה erwarten sollte. Das fehlt jetzt und zwar nicht zufällig, sondern mit Recht, wie לכם zeigt, das nur von Ephr. verstanden werden kann und dies auch allein als Subj. vorher voraussetzt. Demnach wird in v. 12. 13. 14 jedes mal ישראל st. יהודה zu lesen sein vgl. Marti u. a. Keil u. a. verstehen משפט vom Gericht Gottes, so dass also hier in v. 11 auf Ephraims Geschick in Folge dieses Gottesgerichts hingewiesen wäre, aber diese Auffass. ist unmöglich, erst v. 12, welcher aus v. 11 folgert, weist auf das von Gott ihm bereitete Geschick. Es wird demnach richtiger sein das ursprüngl. geschriebene עשק und רצץ als Part. act. עֹשֵׁק und רֹצֵץ vgl. LXX zu lesen, so kommt auch משפט zu seinem Recht, während in jenem Fall eine Determination kaum entbehrt werden könnte. Zu משפט als Recht vgl. 2 21. Am 5 7. 15. 24. 6 12. v. 11 b begründet den Zustand der Rechtlosigkeit. Zu הואיל הלך vgl. 1 6. Mit צו ist kein Sinn zu verbinden. Es findet sich freilich noch Jes 28 10. 13, aber dort malt der Proph. mit dem צו לצו das Lallen des Trunkenen, so dass es sehr fraglich ist, ob das ein der gewöhnl. Sprache angehöriges Wort ist, vielleicht ist es vom Proph. erst gebildet. Gewöhnl. identificirt man צו mit מצוה, aber selbst diese Möglichkeit zugegeben, wovon sollte das völlig indeterminirte צו verstanden werden? LXX Syr. Chald. scheinen שָׁו = שוא gelesen zu haben (doch vgl. Geiger Urschr. S. 411), es wäre Bezeichnung ihrer עצבים und בעלים, in denen Hosea Jahve nicht zu erkennen vermag vgl. Jer 18 15. Jahve zu folgen haben sie unterlassen, jetzt folgen sie jenen alles sittl. Gehaltes baren Götzen, was Wunder, wenn ein Zustand der Rechtlosigkeit in Ephr. herrscht? Die Folge ist die allmähliche innere Auflösung dieses Reichs, die hier als von Jahve vollzogene Strafe angesehen wird v. 12, mit Recht, weil das die nothwendige und darum von Gott gewollte und beabsichtigte Strafe ist. Dies allmählich aber sicher um sich greifende Verderben kam Ephr. auch zum Bewusstsein, leider war der Erfolg nicht der von Jahve gewollte, statt zu **ihm** umzukehren wandte man sich an Assur. v. 13. Da wir in 10 und 11, 12a und b, 13aα und aβ vgl. 13cα und cβ, 14aα und aβ einen genauen Parallelism. von Ephr. und Juda haben, so könnte man auf die Vermuthung kommen, dass derselbe auch in 13bα und bβ da war, d. h. dass hinter וישלח das Subj. יהודה ausgefallen ist. Thatsächlich aber wäre das verkehrt, denn es bliebe dabei 1) die Schwierigkeit, dass wir nicht wüssten, woran der Proph. hier gedacht hat. Bei Ephr. würde an die Zeit des Menahem und Tiglat Pileser zu denken sein, aber bei Juda? Am nächsten läge die Zeit des Ahas, der Tigl. Pil. gegen Syrer und Israeliten herbeirief (Hier. u. a.), aber das will um desswillen nicht passen, weil es sich hier anscheinend durchaus um innere Wirren handelt, nicht aber um von Aussen kommende Gefahren. Zudem hat Hosea wahrscheinlich diese Zeit des syrisch-ephraemitischen Krieges nicht mehr erlebt vgl. § 2. 2) Auch לכם wie der ganze Schluss unsers cap. beweisen, dass der Proph. hier wie sonst nur Ephraim im Sinn gehabt hat vgl. oben zu 5 10. — Es wird demnach hinter וישלח ein ישראל einzusetzen sein. Da dem יוכל entspr. auch יגהה am besten vom Assyrer als Subj. verstanden wird, so muss man, da גהה im Syr. intrans. ist, יַגְהֶה lesen. מלך ירב

und eure Beule nicht heilen. 14 Denn ich bin wie ein Löwe gegen Ephraim und
wie ein Leu gegen *Israels* Haus, ich ich zerreisse und gehe fort, nehme den
Raub und Niemand entreisst. 15 Ich gehe fort, kehre zurück an meinen Ort, bis
sie *stutzig werden* und mein Antlitz suchen; sind sie in Noth, werden sie mich
suchen. 6 1 Kommt, lasst uns zurückkehren zu Jahve, denn er hat zerrissen
und wird uns heilen, er hat geschlagen und wird uns verbinden. 2 Nach zwei
Tagen wird er uns genesen lassen, am dritten Tage uns wieder aufhelfen, dass

ist zweifellos der assyr. König vgl. 10 6, die Bedeut. von ירב ist nicht sicher, meist wird es als von ריב gebildetes nom. angesehen. LXX scheinen übrigens ירים gelesen zu haben. Bachmann sieht hier eine Verderbniss aus ursprüngl. יְרַפֵּא er sollte heilen vgl. das Folgende. Doch könnte das einfache Impf. kaum so angefügt sein. v. **14** begründet, warum Assur nicht helfen kann: Jahve, der v. 12 sich als Motte und Wurmfrass bezeichnet, wird zum Löwen, vor dem es kein Entrinnen giebt vgl. 13 7, er überlässt nun Ephraim seinem Verderben, bis sie zu ihm umkehren v. 15. Durch die scharfe Heraushebung des Subj. אני אני bekommt אטרף sein besonderes Gewicht; als Obj. zu אשא ist natürl. die Beute zu denken vgl. 1Sam 17 34: der Löwe nimmt sie und zieht sich damit zurück (אֵלֵךְ), ohne dass einer sie demselben zu entreissen vermöchte vgl. 2 12. Der Ged. in v. **15** ist derselbe wie in v. 14, nur verlässt der Proph. jetzt das Bild von v. 14: Jahve überlässt Israel seinem Verderben, das Resultat ist dasselbe wie in v. 14. Zu v. 15a vgl. Jes 18 4; יאשמו ist wahrscheinl. verderbt, denn אשם bedeutet 1) eine Schuld auf sich laden, 2) die Folgen davon tragen d. h. unter Gottes Zorn stehen, keine dieser Bedeutungen giebt hier einen Sinn. LXX (ἀφανισθῶσι) scheinen an eine Ableitung von שמם gedacht zu haben vgl. LXX zu Jo 1 17f. Zch 7 14. Ez 6 6, so dass also יָשֹׁמּוּ zu lesen wäre: bis sie stutzig werden; dieser Ged. passt allerdings in den Zusammenhang: die gewaltige Noth öffnet ihnen die Augen, sie werden stutzig ob des Wegs, den sie gehen und kehren nun zu Jahve um. Ueber בצר לָהֶם vgl. Hupf.-Now. zu Ps 18 7, es ist ein in der spätern Sprache häufiger Ausdr. vgl. Dtn 4 30. Ps 66 14. 106 44. 107 6. 19. 28. Jes 25 4 26 16. IIChr 15 4, und zu ישחרנני vgl. K. § 60 Anm. 3. Zu שחר vgl. Job 7 21. 8 5. 24 5. Prv 1 28. 7 15. 8 17. 11 27. 13 24. Ps 63 2. 78 34. Jes 26 9. Als ein Beispiel des Bussbekenntnisses, mit dem Isr. sich in der Zukunft Jahve nahen wird, folgt **6** 1—3: Hosea fasst hier sofort diese Möglichkeit in's Auge, um sie sogleich über einen Irrthum aufzuklären, dem sich hinzugeben sie nur zu bereit sein werden: sie werden meinen, Jahves Gnade könne ihnen alsbald nicht fehlen, wenn sie sich an ihn wenden, thörichter Wahn, so schnell werden Jahve wohlgefällige Früchte nicht gezeitigt vgl. 3 3f. 8 5. Giesebrecht (Beiträge zur Erkl. des Jes. S. 207f.) hat freilich versucht 6 1—3 wesentlich als Worte des Hosea aufzufassen, der damit noch einmal an sein Volk einen Weckruf zur Bekehrung erlässt und zugleich die Hoffnung auf Jahves durchgreifende und schnelle Hilfe ausspricht. v. 4f. weise Jahve dann jene Bekehrung zurück, die höhere Stimme belehre eben den Proph., dass doch nichts mehr zu hoffen ist. Aber nach 5 15 wird es ebenso unwahrscheinlich bleiben, die Worte 6 1ff. dem Volke abzusprechen, wie nach 3 3f. sie dem Proph. in den Mund zu legen. In den Begründungssätzen liegt der Nachdr. natürlich auf וירפאנו und ויחבשנו. Zu טרף vgl. אני אטרף 5 14, zu לכו ונשובה vgl. in 5 15 אלך אשובה. Statt des auffallenden יך ist offenbar וַיַּךְ zu lesen (Wellh.). Zu dem Bilde des Volks bezw. Staats als eines kranken Körpers vgl. 5 13. Jes 1 5ff. v. **2** giebt ihrer Hoffnung Ausdruck, dass nach kurzer Zeit Jahve sie zur Genesung führen wird. Ueber מִן zum Ausdr. des zeitl. Abstandes = nach Verlauf von vgl. K. § 119, 3 d 1 Note 1 und über die Nebeneinanderstellung zweier Zahlen wie Am 1 3ff. 4 8 vgl. K. § 134, 6 Anm. Zu חִיָּה vom Wiedergenesenlassen des Kranken vgl. Jos 5 8. IIReg 8 9. 20 7, womit הקים synon. vgl. Ps 41 9. Die Folge dieser Errettung giebt 2 fin. an: sie werden vor ihm d. h. unter seinem Schutz leben vgl. Gen

wir vor ihm leben. 3 Und wir wollen erkennen, eifrig darnach trachten Jahve
zu erkennen; *sobald wir ihn suchen*, werden wir ihn finden, und er wird dem
Regen gleich zu unserm Besten kommen, wie der Spätregen, welcher die Erde
labt!« 4 Was soll ich dir thun, Ephraim, was soll ich dir thun, *Israel*? Ist
doch eure Liebe dem Morgengewölk gleich und wie der Thau, der früh vergeht.
5 . . . . Darum habe ich . . . . durch die Propheten, sie erwürgt durch
die Worte meines Mundes und *mein Recht* ist wie das Licht aufgegangen.

17 18. Num 18 19. Jetzt suchen sie auch den so oft gerügten Mangel an Gotteserkenntniss vgl. 4 1. 6 zu beseitigen, in der freilich trügerischen Hoffnung, dass Jahve sich auch sofort bereitfinden lassen werde, ihre Uebel zu heilen, sobald sie sich nur zu ihm aufgemacht haben. נרדפה לד׳ verstärkt das vorhergehende נדעה vgl. Dtn 16 20. Jes 51 1. Ps 34 15. Prv 21 21. רדף mit ל in diesem bildl. Sinne nur hier. Dieser Ausdruck ist für Hosea freilich auffallend. Gegen כשחר נכון מוצאו »wie die Morgenröthe ist sicher sein Aufgang« hat Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 208 f.) Bedenken geltend gemacht: weder passe dieser Ged. zum unmittelbar Vorhergehenden: lasset uns eifrig darnach streben Jahve zu erkennen, noch tauge die Vergleichung des Kommens Jahves mit dem Erscheinen der Morgenröthe neben der andern Vergleichung Jahves mit dem befruchtenden Regen; auch LXX hat hier einen andern Text gelesen, sie übers. מוצאו durch *εὑρήσομεν αὐτόν*. Giesebrecht corrigiert mit Heranziehung von 5 15 glücklich: כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאֵהוּ vgl. 4 7 und Prv 1 28 und 8 17: sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden. ויבוא וגו׳ beschreibt die von Jahve ausgehende Erquickung. Neben מלקוש dem Frühlingsregen, das abgesehen von dieser Stelle seit Jer. und Dtn. häufiger ist, wird גשם der Winterregen vgl. Esr 10 13 und יוֹרֶה der Herbstregen vgl. Dtn 11 14. Jer 5 24 sein. Man sollte freilich ein dem יבוא entsprechendes verb. erwarten, wesswegen viele יורה als verb. fassen, aber da יורה sonst als term. vorkommt und den Gegens. zu מלקוש bezeichnet, hat die verbale Fassung hier Schwierigkeiten. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor und zwar ist mit Perles Analecten S. 90 zu lesen יַרְוֶה vgl. Jes 55 10. Marti (S. 164) behauptet, dass diese vv. 5 15—6 3 eingeschoben seien, denn sie unterbrächen den Zusammenhang vgl. 5 14 und 6 4 und enthielten zum Theil eine anders gewendete Nachbildung der folgenden vv. vgl. כשחר נכון מוצאו 6 3 und משפטי כאור יצא 6 5. Was die letztere Behauptung angeht, so ist sie schwerlich haltbar, weil Marti von der offenbar verderbten LA. 6 3 ausgeht vgl. vorher, aber auch das erstere ist nicht zutreffend, denn 5 14 f. ist deutlich der Höhepunkt und Abschluss der Drohung, unmöglich kann 6 4 reguläre Fortsetzung zu 5 14 sein. Das giebt auch Volz a. a. O. S. 33 zu, er behauptet daher, dass durch 5 14 b—6 3 einige andere vv., die den Uebergang zu 6 4 bildeten, verdrängt seien, doch ist das eine Behauptung, für die sich ein Beweis nicht beibringen lässt. Auch darin kann ich Volz nicht beistimmen, dass die Bekehrung in der Noth eine unterprophetische Vorstellung sei, es fehlt nicht an Analogien dazu; wohl aber lässt sich nicht leugnen, dass gewisse sprachl. Wendungen spec. in 5 15 b und 6 1 die vv. verdächtig machen. Mit v. 4 setzt deutlich Jahve ein und zwar beginnt hier, wenn v. 4 ursprünglich als Forts. von v. 1—3 gedacht ist, die Antwort auf jenes Bekenntniss, die, wie 4 b zeigt, wesentlich abweisend gelautet haben muss; freilich ist sie uns nicht vollständig erhalten, sondern bricht wahrscheinlich hinter v. 4 ab. Jedenfalls muss אעשה sensu malo nicht bono (Luth. u. a.) verstanden werden, wie die Begründung 4 b zeigt. Die Morgenwolken verschwinden, je mehr die Hitze in Pal. zunimmt, meist ist der Himmel schon bis 9 Uhr ganz hell; dasselbe gilt vom Thau, der gleichfalls schnell verschwindet vgl. ZDPV XIV, 110 f. Zu משכים הלך vgl. K. § 120, 2. Diese hier hervortretende ablehnende Stellung des Proph. begreift sich nach 3 3 f.: er war offenbar der Meinung, dass eine so kurze Zeit, wie Isr. annahm, nicht genügte, um bleibende Furcht zu schaffen. Ueber ישראל st. יהודה vgl. zu 5 10 und 13. על כן in v. 5 scheint die enge Verbindung von v. 5 mit v. 4 zu empfehlen, dann müssten die Perff.

[6]Denn an Liebe habe ich Gefallen und nicht am Opfer und an Gotteserkenntniss vor dem Brandopfer.

[7]Sie haben in . . . ., dort sind sie abgefallen von

---

als prophetische genommen werden, nur wäre neben den Perff. das Impf. יצא auffallend. Aber wie schliesst sich der Inhalt von v. 5 an 6₁—₄ an? Der Proph. setzt eine Zeit voraus, wo Isr. in sich gehen und der Eifer nach Gotteserkenntniss in ihm lebendig werden wird, freilich noch irrt Isr. darin, dass es meint, Jahve werde nach einer kurzen Zeit der Abkehr sich ihnen wieder zuwenden, Hosea weiss, dass die Erziehung des treulosen Volkes lange Zeit in Anspruch nehmen wird. Wie könnte er hier dem reuig umkehrenden, nach Gotteserkenntniss strebenden, aber freilich noch zu keiner bleibenden Liebesfrucht kommenden Volke die Vernichtung verkündigen? Man erwartet nach v. 4 einen c. 3₃f. analogen Gedanken. Aber auch, wenn man 5₁₅ und 6₁—₃ ausscheidet, ergiebt sich für על כן in 6₅ kein Anschluss. Es bleibt desshalb nichts übrig als hinter v. 4 eine Lücke anzunehmen. v. 5 ist offenbar Rest einer andern Rede, die vor sich eine Darlegung von Isr.'s Sünden, aus denen על כן folgert, gehabt haben muss. Dann wird es sich aber empfehlen den Perff. entsprechend auch יָצָא zu lesen, vgl. Chald. Syr., so dass Hosea also hier auf Strafgerichte der Vergangenheit zurückschaut vgl. Am 4₆ff. In חצבתי muss ein Textfehler vorliegen, nicht nur weil חצב sonst in Bezug auf Menschen nicht gebraucht wird, sondern auch wegen des fehlenden Obj. Hitz. u. A. haben freilich בנביאים als Obj. fassen wollen: ich habe dreingeschlagen unter die Propheten vgl. בער mit ב, פרץ mit ב, aber das parallele באמרי פי macht diese Auffassung unmöglich: Jahves Gerichtswort, das die Proph. verkündigen, gilt als reale Kraft, welche auswirkt, wozu Jahve es gesandt vgl. Jes 11₄ ומשפטיך וגו' ist fehlerhaft, es fällt auf 1) die Anrede, 2) das Suff. im object. Sinn, 3) das Praed. im Sing., 4) אור, vor dem man eine Vergleichungspartikel erwartet. Nach den alten verss. (excl. Vulg.) ist offenbar mit andrer Consonantenabtheilung zu lesen ומשפטי כאור יצא: wie das Sonnenlicht so deutlich erkennbar für alle ist Jahves Recht offenbar geworden dadurch, dass das dem abtrünnigen Volke durch die Proph. verkündigte Strafgericht sich vollzogen hat. v. **6** begründet dies Gericht: es musste erfolgen, weil Isr. wohl Opfer, aber nicht Liebe aufzuweisen hatte. Mit Rücks. auf Stellen wie 4₁ u. a. wird חסד von der Liebe zum Nächsten zu verstehen sein vgl. Winter ZATW IX, S. 215ff. Treffend macht übrigens Wellh. auf den Unterschied unsers Wortes von I Sam 15₂₂ aufmerksam: dort erscheint der Gehorsam gegen Jahve an Stelle der Liebe. v. 6b fasst man meist als Einschränkung von 6a auf, so dass מן also comparativ genommen wird. Diese Erkl. liegt ja sprachl. nahe, aber sie ist hier unmöglich: nachdem der Proph. in 6a schlechthin das Wohlgefallen Jahves am Opfer verneint hat, kann er nicht in demselben Zusammenhang diesen Ged. so abschwächen, dass er erklärt: an Gottes Erkenntniss habe er mehr Wohlgefallen als am Brandopfer. Da מן zweifellos auch negative Bedeut. hat, wie Ps 52₅ beweist, und unserer Aussage in 6a andere in den Reden des Hosea zur Seite stehen, in denen der Proph. sich in ganz ähnlicher Weise über den Cultus ausspricht, so muss מן hier in dieser negativen Bedeutung genommen werden. Man wird freilich gut thun, bei diesen und ähnlichen Aussprüchen zu bedenken, dass sie absichtlich scharf pointiert sind, wie das bei einem Redner naturgemäss ist, und dass alles auf die Beleuchtung ankommt, in die der Opferdienst gestellt ist: wird das Verhältniss zu Jahve auf den Cultus und nicht auf den Gehorsam und die Uebung der Gerechtigkeit gegründet, so ist er werthlos und nichtig, weil Jahve den Menschen selbst und ganz haben will, aber nicht sein Vieh vgl. Oettli Kultus bei Amos und Hosea S. 30f.

v. **7**ff. sind schwerlich Forts. von v. 6, weil man in diesem Fall doch wohl eine Beziehung auf ולא זבח und מעלות erwartete. Die Perff. müssen als histor. tempora gefasst werden: Hosea schaut auf ein bestimmtes Ereigniss in der Vergangenheit zurück. 7a

mir. 8 Gilead (Gilgal?) ist eine Stadt von Uebelthätern, voller Blutspuren.
9 Und wie Banditen . . . . eine Rotte von Priestern . . . . in Sichem, ja Frevel

kann nicht in Ordnung sein, denn שם in 7b lässt auf eine Ortsbezeichnung in 7a schliessen, die wahrscheinlich an Stelle von כאדם stand, das keinen befriedigenden Sinn giebt. Die Einen nehmen אדם als nom. propr. vgl. Job 31 33, doch findet sich ein derartiger Vergleich sonst nirgends und wäre auch nach der uns bekannten Urgeschichte nicht wahrscheinlich, auch ist אדם wohl erst in P als nom. propr. gebraucht vgl. Budde Urgesch. S. 161 ff. Die Andern wollen אדם als nom. appell. fassen: »nach Menschenart«, aber das giebt keinen Sinn, da המה weder auf die Proph. (Hitz. u. a.) noch auf die Priester (Sims. u. a.) geht, sondern auf die Israeliten; כאדם וגו' aber zum Praedicat zu machen, zu dem עברו Relativs. wäre, empfiehlt sich ebenfalls nicht, da אדם in diesem Fall bedeutungslos wäre und auch kaum so gebraucht wird. Zudem bliebe die Schwierigkeit betreffs des שם, auf die vorher hingewiesen vgl. Valeton in ZATW XIII, 246. Liegt aber hier in כאדם ein Textfehler vor, so lässt sich aus dem folgenden עברו ברית in keinem Fall ein Schluss ziehen auf die vielleicht schon bei Hosea uns entgegentretende Bundesidee vgl. Kraetzschmar Die Bundesidee S. 106. Ob für כאדם nach 11 8 viell. באדמה zu lesen ist? vgl. Oort ThT XXIV, 486. v. **8** ff. weisen das Recht des eben abgegebenen Urtheils nach. Welche Stadt unter Gilead, das sonst Landes- oder Gebirgsname ist, zu verstehen ist, wissen wir nicht; Ewald combinirte es mit Mizpa in Gilead vgl. Jdc 12 7 LXX. Einige codd. der LXX, die zur lucianeischen Recension gehören, haben *Γαλγαλα* gelesen, was jedenfalls beachtenswerth ist vgl. 4 15. 9 15. 12 12. Ob die Einwohner besondern Frevel verübt oder ob die Stadt eine vor andern berüchtigte Cultstätte war, lässt sich ebenfalls nicht entscheiden, der Ausdr. in 8a, besonders aber 8b spricht mehr für jene Auffassung, ohne dass wir freilich etwas über den histor. Hintergrund wüssten; denn Hitz.'s Vermuthung, dass die Worte sich auf die Ermordung Zacharjas durch Sallum beziehen, ist haltlos. Zu עקבה מדם vergleicht Gesenius das in einem Trg. sich findende עקיבת יין (Wellh.), so dass eine Aenderung in עֲקֻדָּה unnöthig erscheint. LXX hat jedenfalls מַיִם st. מדם gelesen; ob sie עקבה gehabt, ist fraglich, Vollers vermuthet, dass sie קבעת gelesen vom Aram. קבע einen Schlag auf etwas führen, er erinnert an Mal 3 8, wo LXX קבע und עקב verwechseln. Das wäre auch hier denkbar. Syr. hat wahrscheinlich schon unsern Text gehabt. Bachmann wollte mit andrer Abtheilung der Consonanten lesen: עֲקֵבֵיהֶם דָּם ihre Fersen d. i. Fusstapfen sind Blut, eine nicht unbedenkl. LA., die aber jedenfalls noch den Vorzug verdient vor der von Rubens vorgeschlagenen, der mit Heranziehung der ersten beiden Worte von v. 9 lesen will: עקבת אדם ומהכת איש, denn so gewinnen wir eine für den Zusammenhang viel zu schwache und nichts sagende Bemerkung, zudem was sollte das אדם, das ja völlig überflüssig ist? v. **9** liegen sicher wieder Textfehler vor, schon der Bau des v. beweist das, da 9a neben 9b durchaus ungefügig ist. Aber auch sonst bietet der v. erhebliche Schwierigkeiten: während חכי für den Räuber ein zu schwaches Verb. ist, fällt ירצחו, von den Priestern ausgesagt, auf; sprachlich ist חַכֵּי = חַכֵּה = חַכּוֹת bedenklich; auffallend ist die Trennung des דרך von שכמה; endlich auch der Plur. איש גדודים, wofür man אנשי גדוד erwartete. 7 1 legt den Ged. nahe, dass איש viell. urspr. mit וכחכי als ein Wort zusammengehörte, ohne dass ich freilich sagen könnte, wie zu lesen ist. LXX las wahrscheinl. כֹּחֲךָ statt כחכי (*ἡ ἰσχύς σου*) und ebenso statt חבר ein Verb. (*ἔκρυψαν*), viell. הֵבִאוּ; auch Syr. las hier ein verb., während er im Anfang des v. gelesen zu haben scheint: וכחך כאיש, ein Text, den auch eine Reihe von Handschr. der LXX, die wohl der lucianeischen Recension zugehören, zu stützen scheint. Auf Grund der LXX conjicirt Bachmann als urspr. Text: וּכְחַבִּיא גְדוּדִים הֵבִאוּ כֹּהֲנִים דַּרְכֵי רֹצְחִים שְׁכֶמָה »und wie man Streifschaaren verbirgt, so haben Priester die Wege von Mördern bis Sichem hin verborgen gehalten«. Aber auch dieser Text bietet sehr erhebliche Bedenken, denn weder ist der Anfang des v. völlig klar noch auch der Hauptsatz: eigentl. Mörder fanden ja auch im Asyl keinen Schutz. Und warum grade Sichem genannt? War dies

haben sie begangen. [10]In *Bethel* habe ich Schauriges gesehen, da *hurst du*,
Ephraim, befleckt sich Israel; [11]*auch dir Juda ist eine Ernte bereitet(?), wenn
ich wende meines Volks Geschick.*
7 [1]Wenn ich Israel heile . . . . Offenbar ist Ephraims Schuld und
Samariens Bosheiten . . . . ., denn sie vollführen Trug, der Dieb dringt in's
Haus, der Bandit raubt draussen. [2]. . . . . . All ihrer Bosheit gedenke ich,
jetzt umringen sie ihre Thaten, vor meinem Angesicht sind sie.

---

etwa das einzige Asyl? v. 9fin. bringt den Frevel auf einen kurzen Ausdr. Freilich bezeichnet זמה öfter das Laster unnatürlicher Unzucht Lev 1817. 1929 u. ö., aber es steht doch auch im weiteren Sinn und bezeichn. den bösen Anschlag, Frevel überhaupt. v. **10** führt diesen Ged. weiter aus. שם in 10b lässt auf eine Oertlichkeit in 10a schliessen, vielleicht ist בבית אל zu lesen vgl. 1015 und Am 56: als Stätte jenes unzüchtigen Cultus war es für Israel eine Stätte der Befleckung und Buhlerei, letzteres sowohl im eigentl. als in dem unserm Proph. eigenthüml. Sinn. Für זנות לאפרים vermuthet Wellh. nach 53 זָנִית אֶפְרַיִם, was schon mit Rücks. auf זנות nicht unwahrscheinlich ist vgl. zu 411. Der Sinn von v. **11** ist im Allgem. klar, der Verf. will sagen: auch Juda ist mit in das Verderben gerathen vgl. 510. 12. 14, aber die Erklärung bietet erhebl. Schwierigkeiten. Angeredet kann jedenfalls weder Jahve sein — er war offenbar in v. 10 wie in v. 4—7 das redende Subject, — noch Ephraim — dabei bliebe גם unverständlich — sondern nur Juda, so dass also יהודה, absolut voraufgestellt, durch לך wieder aufgenommen wird. Subj. ist nicht Jahve, das müsste ausgedrückt sein, ebensowenig Ephraim, denn ein derartiger Gedanke, dass Ephr. Juda mit in das Verderben gezogen, könnte kaum so nebenbei angedeutet sein, zudem fehlt es ihm an Parallelen in unserm Buch. Es bleibt daher nichts übrig, als שָׁת impers. zu fassen oder besser mit Hier. שית zu lesen, so dass קציר Subj. ist, letzteres müsste auf die kommende Abstrafung und Vergeltung hinweisen, wobei freilich zu bemerken ist, dass diese Fassung von קציר sensu malo nicht ohne Bedenken ist. Zu שית vgl. Ps 10420. v. 11b giebt als Fortsetzung zu 11a keinen Sinn: Ueber die Bedeutung von שוב שבית vgl. zu Am 914. Offenbar ist 11b erklärende Glosse zu 71 init. כרפאי לישראל (Wellh.). Angesichts der Thatsache, dass die meisten vv., viell. alle, die auf Juda bezug nehmen, späterer Einschub sind, mit Rücks. ferner auf die für Hosea, den nur im Nordreich wirkenden Proph., sehr auffallende Anrede Juda's und den doch wohl zweifellos später hinzugefügten v. 11b scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass auch v. 11a ein späterer Einsatz ist.

Der Anfang von 71 כרפאי לישראל muss ein versprengtes Stück einer Rede des Hosea sein, denn im jetzigen Zusammenhange giebt 71 einen sachlich unmöglichen Sinn: Israel's Sünden sind eben schon jetzt offenbar v. 2, werden es aber nicht erst in der Zukunft, und wie passen die hier zeitlich mit einander verbundenen Aussagen zusammen? Zu רפא mit ל vgl. 513. Ist כרפאי ל' vom Folgenden abzutrennen, so ist auch das ו vor נגלה zu tilgen (Oort); es ist nicht unmöglich, dass nach רעות שמרון ein dem נגלה entsprechendes Praed. ausgefallen ist, da der Parallism. sonst ein sehr sorgfältiger ist. v. 1b begründet 1a: ihre Sünden sind offenbar, weil sie mit Händen zu greifen sind. Durch בחוץ wird יבוא als in demselben Sinn wie Je 29 gebraucht erwiesen: ins Haus dringen; auffallend ist neben zwei Perff. das Impf., das aber schon LXX las und sprachl. zulässig ist vgl. K. § 107, 2a. In **2** könnte כל רעתם זכרתי nur als Obj. zu יאמרו genommen werden, wofür man erwarten sollte כי כל וגו', doch ist es fraglich, ob der MT. in Ordnung ist: LXX hat zwar כלבבם, aber jedenfalls nicht כל gelesen, sie haben *ὅπως συνᾴδωσιν ὡς ᾄδοντες τῇ καρδίᾳ αὐτῶν,* doch ist *ὅπως συνᾴδωσιν* wahrscheinlich eine zweite Uebers. neben *ὡς (συν) ᾄδοντες* vgl. auch Field zu d. St. Wie LXX gelesen hat, ist demnach schwer festzustellen, jedenfalls hat sie כל רעתם וגו' als selbständigen Satz genommen. עתה folgert wohl wie 57 und sonst: nun, da eben Jahve ihres Frevels gedenkt, umgeben

3In ihrer Bosheit *salben sie* Könige und in ihrem Trug Fürsten; 4sie
alle sind Ehebrecher. **Sie* gleichen einem brennenden Ofen, *dessen Bäcker
aufhört zu *schüren* vom Kneten des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung.*

---

sie ihre Thaten mit ihren Folgen, sie können die einen sowenig leugnen, wie sich den andern entziehen; der Schlusss. hebt noch einmal den Hauptged. heraus, dass ihre Thaten vor Jahve offenbar sind. Man wird danach schwerlich mit der Annahme irren, dass der Proph. mit dieser starken Betonung, dass ihre Thaten vor Jahve offenbar sind und Jahve ihrer gedenkt, sich in Gegens. stellt zu der von den Isr. vertretenen Meinung, dass Jahve von ihren Thaten nichts wisse, sich um sie nicht kümmere, bezw. dass sie ihr Thun vor ihm verbergen könnten. Davon steht in unserm jetzigen Text nichts, aber wahrscheinl. nur in Folge einer Verstümmlung. Ob Budde's Vermuthung richtig ist, dass wir von 6 7 an bis 7 3 die Kinastrophe haben (ZATW II, 32f.), ist mehr als fraglich, weder gehört 7 3 noch zum Vorhergehenden, noch ist der überlieferte Text so intact, dass sich diese Behauptung mit Sicherheit beweisen liesse.

Mit 7 3ff. beginnt ein neuer Gedankengang: Hosea nimmt hier besonders auf die politischen Zustände Rücksicht und zeigt, wie auch diese durch Israels Treulosigkeit bedingt sind. Subj. in ישמחו können nur die Israeliten sein, denn das so oft mit מלך zusammengenannte שרים kann im Satz keine andere Stellung haben als מלך. Treffend hat übrigens Wellh. darauf aufmerksam gemacht, dass wahrscheinlich ימשחו st. ישמחו zu lesen ist, und auf 8 4 und 10 verwiesen, an welcher Stelle ursprüngl. das noch von LXX gelesene verb. משח stand. Während bei der Lesart des MT. v. 3 ohne engeren Zusammenhang mit dem Folgenden steht, würde bei der von Wellh. vorgeschlagenen LA. sich der treffende Ged. ergeben, dass dem Anfang die weitere Entwicklung entspricht: aus Lüge und Treulosigkeit gingen Könige und Fürsten hervor, und Treulosigkeit und wüste Leidenschaft behielten auch weiterhin die Herrschaft, so dass der Aufruhr hier an der Tagesordnung ist. Zum Verständniss von ברעתם und בכחשיהם ist auf 8 4 zu verweisen: das Königth. dieses Reiches ist ohne und wider Jahves Willen entstanden, beruht auf Treulosigkeit gegen ihn. In v. 4a muss eine Textverderbniss vorliegen, nicht nur dass תנור hier als fem. gebraucht und dass מֵאֹפֶה neben בערה auffallend ist, es unterliegt vor allem die Vergleichung כמו תנור bei מנאפים erheblichen Bedenken: sie alle sind Ehebrecher wie ein glühender Ofen! Oort suchte, gestützt auf die von Field wiedergegebene griech. vers. E (εἰς τὸ μοιχεύειν ἐκπυρούμενοι), durch Aenderung des מנאפים in מְנֻפָּחִים zu helfen, aber zweifellos verdankt diese Uebers. der eben geltend gemachten Schwierigkeit ihr Dasein, die sie zu heben sucht. Am leichtesten wird dadurch geholfen, dass man hinter מנאפים das Versende setzt (Wellh.). Die Verwendung des נאף in Bezug auf Israels politischen Abfall hat kaum Bedenken, war doch derselbe nach Hoseas Anschauung zugleich ein religiöser vgl. 8 4. Die folgenden Worte bilden einen selbständigen Satz, der durch die von Oort vorgeschlagene andere Consonantenabtheilung leicht gewonnen wird: כמו תנור בערו הם: sie sind einem brennenden Ofen gleich; das völlig indeterminirte אפה ist bedenklich, es wird wohl אפהו zu lesen sein, das den zu תנור gehörigen Relativs. beginnt. מעיר ist fraglich, nicht nur insofern es Part. Hiph. vgl. Jes 33 8 oder Inf. von עיר = עור vgl. Jer 31 36. Job 32 1 sein könnte, sondern vor allem wegen seiner Bedeutung, es ist entweder: »aufwecken, erregen«, oder: »aufwachen«, während hier die Bedeutung des Anschürens bezw. Anzündens erwartet wird, die sich nicht nachweisen lässt. LXX übers. *εἰς πέψιν κατακαύματος* (*καταπαύματος* mit Grabe zu emend.) *ἀπὸ τῆς φλογός*, sie scheint also מִבְּעֵר gelesen zu haben vgl. Vollers zu d. St., was einen treffl. Sinn giebt: dessen Bäcker aufhört in Brand zu setzen vom Kneten des Teigs bis zu seiner Durchsäuerung. Wellhausen hat diesen v. als Glosse zu v. 6 ausgeschieden und mit Recht, denn bei einem so originellen Proph. wie Hosea muss die Wiederholung derselben Vergleichung in v. 6f. auffallen, nicht minder die von der breviloquenten Art des Proph. abweichende breite

5 Am Tage unsers Königs waren die Fürsten krank von Weinglut, ...
6 denn dem Ofen gleich *brennt* ihr Herz durch ihre Arglist, die ganze Nacht

---

Ausführung des Bildes, die zum Verständniss von v. 4f. nichts ausmacht; für die Unächtheit spricht auch die Thatsache, dass v. 4 mit seinem אפהו ישבות וגו' offenbar eine Erklärung zu כל הלילה וגו' v. 6 sein will, und zwar wesentlich beeinflusst durch die falsche auch von der Ms. vertretne Lesung des אפהם. Wellh. macht endlich zur Stütze seiner Ansicht darauf aufmerksam, dass כמו als Praep. in der alten Sprache nur vor Suff. gebraucht wird. v. 5 hebt aus der jüngsten Vergangenheit ein Ereigniss heraus, welches das Verderben deutlich kennzeichnet. Das Hiph. החלו kann nicht causat. sein, so dass חמת Obj. wäre — das giebt keinen erträglichen Sinn, — sondern es ist innerlich transitiv vgl. K. § 53, 2 und חמת giebt die Beziehung bezw. Ursache an; zum stat. constr. vor מן vgl. K. § 130, 1; zu יום als Accus. temp. vgl. K. § 118, 3. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass מלכנו schliessen lasse, dass entweder der gemordete König der letzte legitime war, oder dass der Nachfolger noch nicht allgem. Anerkennung gefunden hatte. Ob diese Fürsten selbst die Verschwörer sind oder andere, lässt sich jetzt nicht feststellen, da 5b hoffnungslos verderbt ist. Man erklärt freilich meist: er, nämlich der König, hat mit Spöttern Gemeinschaft, aber dabei fällt nicht nur das fehlende Subj. und die kaum begreifliche Phrase משך יד את auf, auch der so gewonnene Ged. passt in diesen Zusammenhang nach der spec. Aussage in 5a nicht. Oort hat durch leichte Aenderung zu helfen gesucht: er will יומם st. יום und מלכם st. מלכנו lesen, und letzteres macht er zum Subj. in משך, zugleich zieht er כי קרבו v. 6 init. als Versschluss heran: Overdag maken de vorsten hun koning ziek; bij gloeit lang achteren van den wijn en houdt het met de spotters, wanneer zij dicht bij hem zijn. Aber gegen diese Erklärung spricht 1) die Sinnlosigkeit des יומם, dessen Gegens. ja לילה wäre und das schwer begreifliche החלו, 2) die Stellung des חמת מיין, das Obj. zu משך sein soll: hij rekt het gloeien van wijn, ein verb., das übrigens in dieser Verbindung auffallend ist, 3) das bedeutungslose כי קרבו und die sehr zweifelhafte Phrase 'משך יד את־פ für den Ged. der Gemeinschaft mit Jemd. Welchen Ged. v. 6a begründet, ist bei der Verderbniss von 5b unklar. קרבו spottet jeder Erklärung vgl. meinen Comment. S. 125f.: weder gewinnen wir einen erträglichen Sinn, wenn wir כי קרבו als selbständigen Satz fassen: ja sie nahen (Sims.) oder sie rücken eng aneinander (Böttch. Schmoll u. a.), noch wenn wir es mit dem Folgenden verbinden: »sie haben herbeigebracht wie in einen Ofen ihr Herz und ihre Arglist« (Hitz.) oder: zugelegt haben sie wie dem Ofen ihren Herzen ihre Arglist (Or.) oder: dem Ofen gleich machen sie ihr Herz durch ihre Arglist; entweder stehen solchen Erkl. sprachliche Schwierigkeiten entgegen wie bei Ew. Or. Böttch., oder die Auffass. sind so künstlich und unnatürlich wie bei Hitz. und Or., dass sie schon um desswillen nicht in Betracht kommen können. LXX übers. *διότι ἀνεκαύθησαν* d. h. dasselbe Verb., mit dem sie hernach בער wiedergiebt. So gewinnen wir einen treffenden Sinn כי בערו וגו': denn es brennt dem Ofen gleich ihr Herz durch ihre Arglist. Schorr vgl. Perles Analekten S. 32. 37 wollte lesen: קִרְבָּם כְּתַנּוּר בֹּעֵר בָּם, aber schwerlich empfiehlt sich diese etwas gewaltsame Lösung, schon das unwahrscheinliche בָּם neben קִרְבָּם spricht nicht für diese Aenderung. 6b giebt die weitere Ausführung zu der Vergleichung 6a: ihr Herz gleicht dem Nachts nicht brennenden, aber Morgens in hellen Flammen stehenden Ofen. Da הוא auf אפהם geht, so ergiebt sich die Vocalis. אֹפֵהֶם als unmöglich, da von ihm nicht בער ausgesagt sein kann, vielm. ist offenbar nach Chald. und Syr. und vielen Erkl. zu vocalisiren: אַפְּהֶם = אַפָּם vgl. Lev 8 16. 25. Gen 21 28 u. ö. vgl. K. § 91, 1. Die Aenderung von ישן in יעשן (W. R. Smith) ist abzuweisen, weil dadurch der Gegens., der jetzt zwischen dem Verhalten in der Nacht und am Morgen besteht, verloren ginge, auch das Rauchen, vom אש ausgesagt, nur ein anderer Ausdr. für brennen ist vgl. Dtn 29 19. Jedenfalls wird man aber בָּעֲרוּ lesen müssen, da es sich ja um die plötzlich eintretende Handlung handelt.

schläft ihr *Zorn*, am Morgen brennt er wie loderndes Feuer. 7 Sie alle glühen
dem Ofen gleich und verzehren ihre Richter; all ihre Könige sind gefallen, es
ist keiner unter ihnen, der zu mir ruft. 8 Ephraim unter den Völkern . . . . .
Ephraim ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden. 9 Fremde haben
seine Kraft verzehrt, und es weiss es nicht, Greisenhaar findet sich zerstreut an
ihm, und es weiss es nicht. 10 So wird denn Israels Uebermuth ihm in's Ange-
sicht zeugen, und dass sie nicht umgekehrt sind zu Jahve ihrem Gott und ihn
nicht gesucht haben trotz alledem. 11 Ephraim ist einer einfältigen, unver-
ständigen Taube gleichgeworden: Aegypten rufen sie, nach Assur gehen sie.

---

v. **7** zeigt, wie diese alle durchglühende Leidenschaft die Ursache der hier im Nordreich heimischen Revolutionen ist, denen keine Obrigkeit Stand zu halten vermag; jener Fall, auf den v. 5 Bezug nahm, ist also kein vereinzelter. Während die Suff. in v. 6 wahrscheinlich auf die Fürsten sich bezogen, geht כלם offenbar auf das ganze Volk. Deutlich ergiebt sich aus diesem v., dass Hosea bis in die Zeit des Menahem gewirkt hat. Freilich so offenkundig auch das Verderben ist, zur Umkehr bringt es Israel nicht. v. 7 fin. weist indirect darauf hin, dass nur in der religiösen Erneuerung des Volkes das wirksame Heilmittel für diese innern Schäden gegeben ist.

7 8ff. Die bösen Folgen von Israels Verkehrtheit sind schon hervorgetreten, dennoch beharrt es in derselben, ja der einfältigen Taube gleich rennen sie in ihr Verderben, denn das muss über sie kommen als Vergeltung für ihre Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen Jahve.

Mit v. **8** beginnt eine neue Gedankenreihe, die mit der vorhergehenden in keiner erkennbaren Verbindung steht. v. 8a ist zweifelhaft: um die Strafandrohung der Zerstreuung unter die Völker kann es sich hier nicht handeln, denn nach 8b müssen wir auch hier eine Schilderung ihres Zustandes erwarten; desshalb denken die Einen an den Verkehr mit andern Völkern: Ephr., mit den Völkern vermischt es sich, Andere an das Eindringen fremden, ausländischen Wesens, besonders der Abgötterei, aber weder dieser noch jener Ged. konnte so ausgedrückt werden. Ew. hat desshalb בלל mit בלה zusammenstellen und erklären wollen: Ephr., unter den Völkern veraltet es, aber weder kommt dabei בעמים zu seinem Recht, noch verstände man den Gebr. des Hithp. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor. 8b. Ephr. ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden; bleibt nämlich derselbe immer auf derselben Seite liegen, so verbrennt er. So ist es v. **9** mit Isr.: die verderblichen Folgen seiner verkehrten Richtung treten für jeden erkennbar hervor, dennoch beharrt es in derselben. Zu עגה vgl. m. Arch. I, 111. זרים Bezeichnung der fremden Völker (= Barbaren), deren Hilfe Isr. für schwere Opfer erkauft oder die sich den Zustand der Ohnmacht Israels zu Nutze gemacht haben. In 9b liegt wieder das Bild des Staats als Körper zu Grunde vgl. 5 12. 14: die Zeichen des beginnenden Alters und der abnehmenden Kraft (שיבה) treten hervor. זרק hier intrans. גם steigert: nicht nur von aussen kommt das Verderben, auch die Zeichen der inneren Auflösung sind da. Isr. freilich ist blind solchem Verderben gegenüber, es merkt nichts davon. Hitz. u. a. haben ידע absolut fassen wollen: sapere, doch macht Keil wohl mit Recht das nachdrucksvolle והוא dagegen geltend. Dieses Verharren in der verkehrten Richtung, dieses Sichverschliessen gegen die verderblichen Folgen ist in Isr.'s Hochmuth begründet, der gegen es Zeugniss ablegen wird, nicht minder aber auch seine Unbussfertigkeit. ולא שבו und ולא בקשהו sind nicht dem וענה coordinirt, — in diesem Fall müsste das Impf. stehen — sondern sie setzen גאון ישראל fort, das schon um desswillen nicht von Jahve »dem Ruhm Israels» verstanden werden kann. Die Uebers.: »Trotzdem dass er, der Ruhm Israels, Zeugniss gegen sie abgelegt hat, haben sie sich nicht zu Jahve, ihrem Gott, bekehrt u. s. w. (Guthe) ist sprachlich unzulässig. v. 11 greift wieder auf

12 Indem sie gehen, werde ich mein Netz über sie ausbreiten, wie Vögel des
Himmels ziehe ich sie nieder; ich züchtige sie . . . . 13 Wehe ihnen, dass
sie von mir geflohen! Verderben ihnen, dass sie gegen mich treulos gewesen
sind! Und ich soll sie erlösen, während sie doch Lügen gegen mich reden?
14 Und sie schreien nicht zu mir in ihrem Herzen, sondern sie heulen wegen

---

Israels Thorheit zurück, um daran sofort v. 12 die Strafe zu knüpfen. Wie die thörichte Taube den Schlag verfehlt und in der Fremde herumirrt, in ihrer Thorheit auch nicht das Netz des Vogelstellers merkt und gradezu in ihr Verderben rennt, so ist es auch mit Ephr.: statt zu Jahve umzukehren, gehen sie nach Assur und Aegypten, aber zu ihrem Verderben v. **12**. Wie ילכו v. 12 zeigt, handelt es sich bei הלכו und קראו um aus der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinreichende Handlungen. Wie der Vogelsteller mit seinem Netz die auffliegenden Vögel zur Erde niederzieht, so wird Jahve sie fangen und das Gericht an ihnen vollziehen. Zu איסירם vgl. K. § 70, 2; wahrscheinlich aber ist diese Form Textfehler für Impf. Pi. אַיַסְּרֵם. 12 fin. ist zweifelhaft: meist wird ל als nota dativi gefasst: gemäss der Weissagung an ihre Versammlung, aber der so gewonnene Sinn empfiehlt sich nicht, wozu diese Heraushebung, dass die Züchtigung der in der Versammlung ausgesprochenen proph. Drohung entsprechen werde? Zudem ist שמע eine sehr unwahrscheinliche Bezeichnung der prophet. Predigt. Hitz. wollte ל als nota genit. fassen: gemäss dem Gerücht von ihrer Versammlung, aber diese Erklärung hat seine völlig haltlose Ausdeut. von v. 12 zur Vorauss., dass es nämlich in einer turbulenten Volksversammlung über die Frage der Anlehnung an Assur oder an Aegypten zu lebhaften Verhandlungen gekommen sei und schliesslich die assyrische Partei (vgl. ילכו v. 13 mit הלכו v. 12 fin.) gesiegt habe. Mit Recht hat Steiner das verworfen und daran erinnert, dass הלכו und קראו auf gleicher Stufe stehen und zwei nebeneinander hergehende Handlungen bezeichnen: man liebäugelte mit Assur und Aeg., bald mit dem Einen, bald mit dem Andern. LXX scheint hier einen andern Text gehabt zu haben: *ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν* weist wohl auf רָעָתָם, Vollers erinnert an Ob 13, wo die umgekehrte Verwechslung vorliegt, nämlich רעה durch *συναγωγή* (עדה) wiedergegeben wird. Dies רעתם hätte hier seine gute Stelle, es würde auf die Ursache von Jahves Züchtigung hinweisen; was freilich an Stelle von כשמע ל bezw. בשמע ל gestanden, lässt sich nicht sagen. v. **13** führt den Ged. von v. 12 fort: ihr Eilen nach Assur und Aeg. ist nichts als eine Flucht vor Jahve, eine Treulosigkeit gegen ihn, die Verderben nach sich ziehen muss. v. 13b kann nicht als hypothet. Satz gefasst werden: selbst wenn ich sie erlösen will, reden sie Lügen wider mich (Drus. u. a.), weil das einen schiefen Ged. ergiebt, vielmehr wird der Anschluss an das Vorhergehende am leichtesten, wenn man ואנכי וגו' als Frage der Verwunderung fasst: und ich soll sie erlösen, während sie doch Lügen wider mich reden. Zum Impf. vgl. K. § 107, 4a; zur Frage ohne Fragewort vgl. K. § 150, 1. Nach v. **14** und 8 2 rufen sie zu Jahve um Hilfe, thatsächl. aber sind dies Umhilferufen und andrerseits das Laufen nach Assur und Aeg. unausgleichbare Gegensätze, insofern sie ja mit dem Letzteren thatsächlich bekennen, dass Jahve ohnmächtig sei. v. 14 hebt hervor, dass Jahve ihr Rufen zu ihm nicht als aus dem Herzen kommend anerkennen kann, vielmehr ist es nichts als ein Geheul, lediglich dadurch hervorgerufen, dass ihnen die Mittel zu einem Leben des Genusses fehlen oder zu entschwinden drohen. Nach dem parallelen על דגן wird man statt משכבותם einen dem דגן und תירוש entsprechenden Begriff, der auf etwas mit der Ernte Zusammenhängendes verweist, erwarten; Smend vermuthet מִשְׁאֲרוֹתָם, was den Consonanten, aber nicht dem Sinne nach sich empföhle, denn משארת ist die Backschüssel. Bei dem jetzigen Texte müsste man annehmen, dass mit ihren Gebeten Opfer verbunden gewesen seien, und sie auf ihren Divans liegend die Opfermahlzeiten einnahmen. Zu יילילו vgl. K. § 70, 2 Anm. 2. יתגוררו pflegt meist mit גרה zusammengestellt zu werden, wovon das Hithp. in der Bedeut. »sich erregen« gebraucht

. . . . ., wegen Korn und Most *ritzen sie sich, sind abtrünnig* von mir. [15] Ich
habe . . . . . ihren Arm stark gemacht, und wider mich sinnen sie Böses.
[16] Sie kehren *zu Baal* um, sind wie ein schlaffer Bogen. Ihre Fürsten werden
durch das Schwert fallen . . . . im Lande Aegypten.

---

wird vgl. Prv 28 4. LXX las יתגודדו »sie ritzen sich«, um nämlich auf diese Weise ihre Gebete eindringlicher zu machen und die Gottheit zu beeinflussen vgl. I Reg 18 28. Ohne Zweifel verdient diese LA. den Vorzug. Statt יָסוּרוּ ist יָסוּרוּ zu lesen, da סור mit מִן, aber nicht mit ב constr. wird. Zu סרר vgl. 4 16. 9 15; dies יסורו fügt zu den vorhergehenden verba eine nähere Bestimmung hinzu, so dass also יסורו als untergeordneter Satz zu verstehen ist. v. **15** hebt den Gegens. ihres Verhaltens zu dem Jahves heraus. Perles Analecten S. 60 wollte hier wie Job 4 3 יִסַּרְתִּי lesen: »ich habe gefestigt«, aber so lässt sich das Verb. nicht nachweisen, auch Ps 8 3 nicht. Wenn יסרתי richtiger Text ist, muss es sein: ich habe unterwiesen, geübt (Hitz.), es bleibt nur die Schwierigkeit, dass das verb. sonst immer in dem Sinn des Zurechtweisens steht. Die von Drus. Umbr. Ew. auf Grund von Job 4 3 versuchte Erklärung יסר als synon. von חזק zu fassen, lässt sich sprachl. nicht rechtfertigen. Wider den, welcher die Quelle ihrer Kraft ist, sinnen sie Böses, welche Thorheit! 15b wird sich wesentlich mit 13 fin. decken. v. **16** bringt wahrscheinlich die Ausführung zu 15b, aber welches der Sinn im Einzelnen ist, wird sich schwer feststellen lassen, da der Text stark verderbt ist. ישובו לא על wird gewöhnl. übers.: sie kehren um, aber nicht nach oben d. h. zu Jahve, aber weder ist על ohne Bedenken, denn 11 7 ist gleichfalls verderbt, noch hat man in jener alten Zeit unter על ohne Weiteres Jahve verstehen können, er wurde urspr. als der auf dem Sinai, später als der inmitten seines Volkes Wohnende gedacht, und erst seit der exilischen Zeit kommt die Vorstellung von dem Himmel als Jahves Wohnung zu grösserer Geltung. Und was sollte auch ישובו? Hatte doch vorher v. 8 der Proph. ihnen vorgeworfen, dass sie in ihrer verkehrten Richtung verharren! Offenbar ist לַבַּעַל st. לֹא עַל zu lesen: בעל ist hier wie 11 7 aus dem Text entfernt vgl. die Veränderungen der mit בעל zusammengesetzten Eigennamen in Sam., die in der Chron. in ihrer ursprünglichen Form aufbewahrt sind vgl. Marti S. 141, Anm. קֶשֶׁת רמיה könnte »schlaffer« vgl. Prv 10 4, aber auch »trügerischer Bogen« vgl. Ps 120 2f. sein, in jenem Fall würde auf ihre Unfähigkeit zur innern Umkehr sich aufzuraffen, in diesem darauf hingewiesen, dass sie die auf sie gesetzten Hoffnungen täuschen und das rechte Ziel verfehlen. Offenbar ist diese letzte Erkl. die dem Zusammenhang entsprechende. Im Folgenden ist nur יפלו בחרב שריהם klar: ihre Fürsten werden durch das Schwert fallen, sie sind wesentlich die Urheber dieser gottlosen Politik und unempfänglich für alle Mahnungen der Proph. זעם wird sonst vom Zorne Jahves gebraucht Hab 3 12. Ez 22 24 u. ö., hier aber von der Zunge der Fürsten Israels, was sich doch nur auf ihre zornigen Reden beziehen könnte. Worüber freilich diese Fürsten sich ereiferten, ist nicht zu erkennen. Nicht minder bedenklich ist der Schluss des v. Hitz. fasst זו relativisch: ob des Ereiferns ihrer Zunge, deren Spott ist über das Land Aegypten. Gemeint seien die Obersten der assyrischen Partei, welche Aegypten verspotten, dafür aber durch das Schwert näml. der Aegypter umkommen werden. Aber weder ist dieser Ged. bei dem Proph. möglich, dem die Anlehnung an Assur wie Aegypten in gleicher Weise Zeichen der Treulosigkeit ist, noch ist eine derartig schwerfällige Constr. irgend wahrscheinlich. Meist fasst man זו demonstrativisch und bezieht es auf יפלו und das Suff. in לעגם als gen. obj.: der Spott über sie: auf Aeg. hatten sie vertraut, so wird sie denn der Spott Aegyptens treffen; aber auch diese Auffass. ist, ganz abgesehen von der Art des Ausdrucks, bedenklich, denn wie sollte man sich diese Heraushebung Aegyptens erklären, da Hosea doch über Assur nicht anders denkt. Auch die alten verss. hatten hier offenbar schon einen sehr verderbten Text und es ist mir fraglich, ob mit ihrer Hilfe Besserung zu schaffen ist. Oort

8 [1] . . . Ein Adlersgleicher kommt über Jahves Haus, *weil sie meinen Bund übertreten und wider meine Unterwerfung gefrevelt haben.* [2] Zu mir schreien sie: Gott, wir *Israel* kennen dich. [3] Weil Israel das Gute verschmäht, so mag der Feind es verfolgen.

[4] Sie setzen Könige ein, aber ohne mich, sie machen Fürsten, doch ohne

a. a. O. S. 488 vermuthet, dass זו לעגם als durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden zu streichen ist, zugleich zieht er den Anfang von 8_1 אל חכך שפר heran, wo LXX statt שפר vielmehr עפר gelesen zu haben scheinen, und corrigiert dem entsprechend: בארץ מצרים יְלַחֲכוּ עָפָר, eine Conjectur, die nicht grade sehr überzeugend ist.

8, 1—3 bringen wahrscheinlich die Forts. zu 7_8ff.: die ausdrückl. Ankündigung des bisher nur nebenbei angedeuteten Gerichts. Nach dem MT. muss אל חכך שפר die Gerichtsverkündigung einleiten vgl. 5_8. Am 3_6, nur ist אל חכך insofern schwierig, als חך nicht gradezu »Mund« sondern immer nur »Gaumen« bezeichnet, und dieser doch füglich hier nicht gemeint sein kann, da ein Blasen der Trompete nur möglich ist, wenn sie an den Mund gesetzt wird. Der ursprüngl. Text der LXX (*εἰς κόλπον αὐτῶν*) giebt ebenso wenig eine Besserung an die Hand als die Pesch., welche übers., als hätte sie חכך כשפר gelesen und חך gradezu als Synom. von פה nimmt. Da die Wörter hier gut entbehrt werden können, LXX auch jedenfalls שפר nicht gelesen hat, sondern anscheinend עפר, so liegt immerhin die Vermuthung nahe, dass diese ersten Worte von 7_{16} abgesprengt sind vgl. vorher. כנשר ist Subj., nicht aber kann das Subj., etwa: »der Feind«, ergänzt und כנשר als adverbielle Bestimmung aufgefasst werden, also: Ein dem Adler Gleicher kommt über Jahves Haus; כ als ursprüngl. Substantiv vgl. K. § 118, 6 ist freilich meist als im Accus. stehend zu denken, hier dagegen als ein Nom. Wer diese Auffass. von כ beanstandet, wird mit Wellh. statt כנשר wohl כי נשר lesen und כי als Einführung der directen Rede ansehen müssen. בית יהוה kann nach $9_{3.15}$ nichts andres als Jahves Land d. i. Kanaan sein, ein Ausdr., der noch im Zusammenhang steht mit dem c. 1—3 gebrauchten Bild von der Ehe, wie das 9_{15} klar erkennen lässt. Wer der dem Adler Gleiche ist, sagt Hosea hier so wenig wie Amos, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass er wesentlich an die Assyrer gedacht hat vgl. Dt 28_{49}. In v. 1b bezeichnet בריתי nicht das religiöse Verhältniss Jahves zu Isr., denn Hosea kennt dafür den Ausdr. ברית nicht, vielmehr muss ברית hier im Wesentl. synonym mit תורה sein und bezeichnet die von Isr. Jahve gegenüber zu leistenden Pflichten vgl. Jes 24_5. Ps 78_{10}. Freilich liegt dann die Vermuthung nahe, dass v. 1b Interpolation ist, denn kannte Hosea nicht jenen Sinn von ברית, so auch nicht den daraus abgeleiteten, in dem ברית hier in v. 1b verwandt wird vgl. Oort ThT XXIV S. 488f. Wellh. Prolog.[3] S. 437. v. **2.** In jener Noth werden sie sich an Jahve wenden vgl. 5_{15}. 6_1ff. לי absichtl. scharf heraus gestellt im Gegens. zu den andern, an die sie sich bis dahin gewandt haben. אלהי וגו' muss Inhalt von יזעקו sein, doch fällt dabei ישראל auf, das nur nähere Bestimmung zu dem in ידענוך liegenden Subj. sein könnte; LXX und Pesch. bieten es freilich nicht, ebenso lasen sie אלהים. Wellh. ist geneigt, ישראל als Vokat. zu fassen, was allerdings näher liegt, dann aber muss man ידעתיך lesen, so dass diese Worte die Antwort Jahves enthielten, die in v. 3 fortgesetzt wird, vgl. zu dieser Antwort 6_3. Behielte man ידענוך bei, so wären Stellen wie 4_1ff. 6_1 zu vergleichen. In v. **3** kann טוב nicht von Jahve verstanden werden, was sowohl sprachl. Gründe — die Indetermination — wie sachliche — diese Bezeichnung Jahves wäre ohne Beispiel — verbieten, vielm. ist es »das Gute und Nützliche«, was Jahve durch den Mund der Proph. von ihnen gefordert: statt des Cultus Gerechtigkeit, statt der Hinwendung zu Assur und Aegypten die Umkehr zu ihm u. s. w. אויב deckt sich sachl. mit כנשר in v. 1. Zu ירדפו vgl. K. § 60 Anm. 2. LXX drücken zu Anfang von v. 3 ein כי aus, das leicht durch einen Abschreiber übersehen werden konnte, wenn v. 2 mit ידענוך schloss.

dass ich darum wüsste, ihr Silber und ihr Gold machen sie sich zu Götzen, — damit *sie* der Vernichtung anheimfallen. [5]*Ich* verschmähe dein Kalb, Samarien, mein Zorn ist wider *es* entbrannt, *wie lange schon vermögen sie nicht von der Strafe loszukommen!* [6]Denn aus Israel ist es, ein Werkmeister hat es gemacht, und nicht ist's ein Gott; den Splittern *gleich* wird das Kalb

---

8, 4 ff. wendet sich wider Obrigkeit und Cultus, die beide Jahve fremd sind und verhängnissvolle Folgen nach sich ziehen: die thörichte Politik und die Verachtung von Jahves Thôra, denn der Cultus hat mit dieser Thôra nichts zu thun. v. **4** bezieht sich wesentlich auf die Ereignisse zur Zeit des Hosea, die $7_{3.7}$ schon durchblickten: die ganze damals vorhandene Obrigkeit מלך und שרים vgl. 3_{4}. 7_{3}. 8_{10}. 13_{10} besteht ohne Jahves Willen, ist die Frucht jener frevelhaften Revolutionen, welche in den letzten Jahrzehnten die Kraft dieses Reiches verzehrten. Alle diese Könige waren Usurpatoren, welche andere und höhere Gesichtspunkte als die Mehrung ihrer persönlichen Macht nicht hatten. Zu השירו vgl. K. § 67 Anm. 6. So ist das Urtheil Hoseas über sie begreiflich genug. Die in 4b genannten עצבים sind die Stierbilder von Dan und Bethel: in ihnen kann Hosea kein Bild Jahves erkennen, darum nennt er sie verächtlich »Kälber«, die ein Gegenstand des göttl. Abscheues sind und nothwendig dem Gericht verfallen müssen. Zu dem doppelten Accus. bei עשה vgl. K. § 117, 5c. In יכרית ist כספם וזהבם Subj., sie hätten es sich sagen können, dass dieser Missbrauch die Vernichtung zur Folge haben müsse, daher למען. Besser liest man mit LXX und Syr. יכרתו, dann würde natürlich עצבים Subj. sein. Hosea ist der erste, bei dem die Polemik gegen die Jahvebilder hervortritt. v. **5** setzt den Ged. von v. 4 fin. fort. Wäre der Text richtig, müsste זנח intrans. gebraucht sein: ein Gegenstand des Abscheues ist dein Kalb, aber nach 8_{3}, wo dasselbe verb. trans. constr. ist. sowie nach dem parall. Glied hat die Conject. Wellh.'s אֶזְנַח, durch die auch der rechte Gegens. dieses v. 5 zu v. 4 sich ergiebt., alle Wahrscheinlichkeit für sich vgl. zu 10_{15}. Da wir immer nur von Stierbildern in Dan und Bethel hören, so wird שמרון hier nicht als Stadt in Betracht kommen, sondern es ist Bezeichn. für Nordisr. überhaupt vgl. 7_{1}. 8_{6}. $10_{5.7}$. 14_{1} und das hier gemeinte Stierbild wird wohl das zu Bethel als des Haupttheiligthsums sein vgl. 10_{5}. Am 7_{13}. Natürlich ist עגל שמרון eine vom Proph. gebildete spöttische Bezeichnung des Bildes. בם müsste sich auf die unter שמרון angeredeten Nordisraeliten beziehen. Da aber v. 6 von עגל redet und Samarien vorher angeredet ist, so ist wohl בו st. בם zu lesen, das auch ein cod. der LXX bietet. Nach dem Hinweis auf Gottes Zorn erwartet man eine Andeutung des Gerichts: so ist v. 5 die weitere Ausführung von v. 4 fin. Es kann demnach, wenn der MT richtig ist, נקיון schwerlich »Schuldlosigkeit« sein Gen 20_{5}. Ps 26_{6}. 73_{13}, sondern es müsste die Freiheit von der Strafe bezeichnen. So kommt das subst. freilich nicht vor, aber nach Jer 25_{29} vgl. Ex 21_{28} kann über die Möglichkeit dieser Bed kein Zweifel sein. Nähmen wir jene erste Bedeut., so wäre 5b neben 5a völlig überflüssig. Das Subst. steht als Verbalabstr. im Sinne eines Inf.; und עד מתי hat hier fast die Bedeutung einer Interjection. Da vorher wie nachher von dem Kalbe als Gegenstand des göttl. Zorns die Rede ist, LXX auch im Anfang von v. 6, den sie mit v. 5 fin. verbindet, כי nicht gelesen hat, so liegt die Vermuthung einer Textverderbniss nahe, Oort tilgt כי in v. 6 fin. und will יוכל sowie einen Inf. Niph. von קיא st. נקיון lesen, er übersetzt: tot hoelang zal hij niet kunnen uitgespund worden uit Israel, doch halte ich diese Aenderung für wenig ansprechend, der so gewonnene Sinn bleibt vor v. 6 auffallend. Eher halte ich es für wahrscheinlich, dass 5b ein interjectioneller Einschub eines Lesers ist: so würde sich v. 6 gut an 5a anschliessen und 6b den Abschluss des ganzen Gedankens bringen. So würde sich auch am einfachsten die Verderbniss des urspr. בו in בם erklären: sie ist die Folge jenes Einschubs. v. **6** kann als 5a u. b begründend gefasst werden. ו vor הוא, das Subj. zu מישראל sein muss, lässt sich schwer rechtfertigen, da es als zur Heraus-

von Samarien werden. [7]Denn Wind säen sie und Sturm ernten sie, eine Saat (?),
die keine Halme hat, noch auch Korn trägt; würde sie etwas tragen, Fremde
würden es verschlingen. [8]Verschlungen ist Israel, nun ist es unter den Völkern
wie ein werthloses Gefäss geworden. [9]Denn sie selbst sind nach Assur hinauf-
gezogen, wie ein Wildesel, der allein bleibt; Ephraim giebt Liebesgeschenke.

hebung eines einzelnen Begriffes wie *καὶ* gebraucht sich nicht nachweisen lässt, höchstens steht es = »und zwar« und fügt zum vorhergehenden Begriff einen anderen hinzu. Es wird daher ו vor הוא wahrscheinlich zu streichen sein: Israels Gott aus Israel, das Werk eines Werkmeisters wie widersinnig! Vorausges. bei dieser ganzen Polemik ist die vom Volke vollzogene Identificirung des Bildes mit dem im Bilde Dargestellten. 6b könnte Begründung von 6a, besond. von לֹא אלהים sein, vielleicht ist כי aus כְּ entstanden (Oort). שבבים ist ein schon den alten verss. unverständl. *ἁπ. λεγ.*, es könnte dem aram. שְׁבָבָא entspr. etwa: »Splitter« sein, dann müsste das Stierbild ähnlich dem Ephod seinem Kerne nach Holz gewesen sein, das mit einem Goldüberzug bekleidet war. Das war offenbar bei den Isr. das Gewöhnliche, während das vollständig aus Metall gegossene Bild von Aussen importirt und als solches verpönt war vgl. meine Arch. II, 24. Zu solchem Gericht muss es kommen, weil die Ernte der Aussaat entspr. v. **7** רוח als Bild der Nichtigkeit, des Frevels u. s. w. vgl. 10_{13}. Zu סופתה, das eine Steigerung zu רוח bezeichnet, vgl. K. § 90, 2 Anm. b. In 7b verbinden die Mass. קמה mit אין לו, so dass צמח Subj. in יעשה wäre, aber dabei ist 1) die Beziehung von לו unklar, es könnte sich nur auf die Israeliten beziehen, die in den vorhergehenden verb. Subj. sind, dann aber sollte man den Plur. erwarten, also etwa לָמוֹ st. לו, 2) ist auch der Sinn mehr als bedenklich: ist das Vorhandensein von קמה negirt, so versteht sich von selbst, was der folgende Satz sagt. Wellh. hat richtiger צמח zum Vorhergehenden gezogen, so dass sich entsprechen; אין לו צמח und בלי יעשה קמח, was auch durch den Tonfall angezeigt ist. Es bleibt freilich die Schwierigkeit der Beziehung von לו. Bei dem jetzigen Texte müsste es auf קמה gehen, das aber fem. ist. Könnte man auch לו = לה schreiben und dies לָהּ lesen, so bleibt doch יעשה, wofür man ebenfalls ein fem. erwarten sollte, wenn קמח Subj. ist; und endlich fehlte auch ein zu קמח gehöriges verb. Ist desshalb die von Wellh. vorgeschlagene Verbindung richtig, so muss in קמח ein Textfehler vorliegen. קֶמַח eig. das Grobmehl, hier zur Bezeichnung der Frucht überhaupt, des Korns, ist wegen צֶמַח gewählt, und zu עשה von vegetabil. Erzeugnissen vgl. Job 14_9. K. § 53, 2 Anm. v. **7** fin. schärft die Drohung: all ihr Thun wird völlig erfolglos sein, denn hätten sie auch einen Erfolg, er würde doch nur den Feinden zu Gute kommen. v. **8** weist darauf hin, wie das angedrohte Gericht schon in der Vollziehung begriffen ist: wegen עתה היו wird auch נבלע von der Gegenwart verstanden werden müssen. Dass die Zeit hier weiter fortgerückt sei im Verhältniss zu den vorhergehenden vv. (Hitz.), folgt aus נבלע neben יבלעהו v. 7 fin. nicht, denn letzteres setzte ja nur die Möglichkeit eines Falles. עתה mit dem Perf. weist hier wohl zweifellos auf die unmittelbare Gegenwart, während es v. 10. 13 mit dem Impf. die nahe bevorstehende Zukunft, den in nächster Nähe befindl. Wendepunkt bezeichnet. Begreiflich genug ist Hoseas Urtheil nach Schilderungen, wie sie c. 7 bringt, die fortwährenden Militärrevolutionen mussten Israels Kraft vernichten, nicht minder ihre verkehrte Politik, bei der das letzte Resultat doch nichts andres als der Verlust ihrer Selbstständigkeit sein konnte. Darauf weist sofort v. **9**. פרא בודד לו muss Appos. zum Subj. in עלו sein: wie der Wildesel, der immer für sich allein bleibt, sich nicht zähmen und leiten lässt, so nimmt auch Isr. keinen Rath an. Keil u. a. haben die Worte zu 9b ziehen wollen, aber mit Unrecht, denn פרא als Bild unbezähmbarer Wildheit findet sich öfter von Menschen gebraucht vgl. Gen 16_{12}: vgl. Job 39_{5}ff., während bei Keil's Erkl. אפרים und פרא zu einander in Gegens. ständen und פרא als Bild der Unabhängigkeitsliebe in Betracht käme, was wenig wahrscheinl. ist. Wellh. hat auch mit

10 Auch wenn sie die unter den Völkern geben, ich werde sie einengen, *dass
sie bald aufhören*, Könige und Fürsten zu *salben*. 11 Ja, Ephraim hat sich
viele Altäre gemacht, die Altäre dienen ihm um zu sündigen. 12 Schreibe ich

---

Recht auf erhebl. Schwierigkeiten des jetzigen v. 9b aufmerksam gemacht: der Plur. התנו nach אפרים ist auffallend vgl. v. 11. 14. 93; התנו selbst ist ἁπ. λεγ., das LXX und Syr. hier anscheinend nicht gehabt haben, sie lasen viell. אֶתְנַן אֳהָבִים. Meist pflegt man התנו mit אתנה 214 zusammenzustellen, das aber gleichfalls nur an dieser Stelle sich findet vgl. zu d. St. Vergleicht man v. 7. בלי יעשה קמח אולי יעשה mit 9b und 10a, so scheint die Vermuthung Wellh.'s nicht unbegründet, dass st. התנו vielm. יתנו zu lesen ist, was durch יתנו in 10a aufgenommen wird, und אהבים sind Liebesgaben, vielleicht term. der Gaben an die Buhlerin. Für אפרים vermuthet Wellh. מצרים, das grade hier vermisst wird, da Aegypten, nicht aber Assur in v. 13 als Ort der Strafe genannt wird, und beide auch sonst nebeneinander erscheinen vgl. 711. Natürl. müsste מצרים ein dem אשור entsprechender, von עלי abhängiger Accus. sein, und יתנו gäbe den Zweck ihrer Züge nach Ass. und Aeg. an. Ohne Bedenken ist diese Aenderung Wellh.'s freilich nicht, namentlich der Parallelismus wird dadurch zerstört: ob nicht, unter Vorauss. der Richtigkeit der LA. מצרים, vielmehr ל von לו damit zu verbinden ist, da לו bei בודד entbehrlich ist? So ständen a und b in Parallele. Behält man אפרים bei, so muss m. E. doch נתנו oder נתן gelesen werden, dafür spr. viell. יתנו בגוים v. 10. v. **10** hebt die Erfolglosigkeit ihrer v. 9 geschilderten Bestrebungen heraus. Gewöhnlich wird hier יתנו als Impf. zu jenem התנו v. 9 gefasst, doch vgl. vorher. Das Suff. in אקבצם geht nicht auf גוים (de W. Hitz. u. a), denn in diesem Fall könnte ein על ישראל oder Aehnl. nicht fehlen, sondern es bezieht sich auf das Subj. in יתנו, und zwar kann dem Zusammenhang entspr. אקבצם keine verheissende (Umbr.), sondern nur drohende Bedeut. haben, es muss an das »Einheimsen« in's Exil gedacht sein vgl. 216f. 33f. 813 und 93. v. **10**b spottet jeder Erklärung. Hitz. u. a.: sie fangen an minder zu werden ob der Last des Königs der Fürsten, aber was soll das: sie fangen an? Zudem verträgt מעט diese Auffass. nicht. v. Orelli: »sie (die Völker) sollen (sich) ein wenig losmachen vom Tribut des Königs der Fürsten«, aber weder hat das Hiph. von חלל diese Bed., noch könnte das Obj. entbehrt werden, noch lässt sich משא als Tribut nachweisen. Endlich gehen Hitz. wie Orelli über das auffallende Impf. mit Wav cons. ohne Bemerkung fort, wie sie auch keinen Anstoss nehmen an מלך שרים, das nicht die Bezeichn. des assyr. Grosskönigs (מלך מלכים) sein kann, da מלך und שרים bei Am 115. 23 wie Hos 34. 73. 1310 die Obrigkeit der Israeliten bezeichnet. LXX haben *καὶ κοπάσουσιν μικρὸν τοῦ χρίειν βασιλέα καὶ ἄρχοντας*, haben also gelesen וְיֶחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים; zu חדל = *κοπάζειν* vgl. Am 76. Jdc 2028 Rt 118 und zu der Verdrängung von משח vgl. 73. Dieser von LXX gebotene Text beseitigt nicht nur alle Schwierigkeiten, sondern passt auch trefflich in den Zusammenhang: dann, wenn sie, der Freiheit beraubt, im Exil sitzen werden, werden sie endlich damit aufhören müssen Könige und Fürsten zu salben, dann können sie keine Revolutionen mehr machen. מעט könnte tempor. stehen wie Ps 212. 8115; steht es in seiner gewöhnl. Bedeut.: »ein wenig«, so klingt etwas von prophet. Ironie durch diese Worte. v. **11** begründet die Nothwendigkeit des Gerichts durch des Volkes Hang zum Cultus. Das erste לחטא muss gestrichen werden, weil es dem folgenden Satz seine überraschende Schärfe nimmt. v. Orelli wollte לְחַטֵּא lesen, aber schwerlich mit Recht, denn in dieser alten Zeit hatte der Sühnged. eine derartig centrale Bedeut. nach allem, was wir über die Cultusgesch. wissen, nicht vgl. m. Arch. II, 228 ff. Ephr.'s Eifer im Cultus ist vom Uebel, weil es dadurch nur tiefer in die Sünde und Verkehrtheit hineinkommt vgl. zu 47. v. **12** weist nach, dass dieser Cultus nicht Jahves Willen entspricht. Da רבו ohne Zweifel den Begriff der ungezählten Menge zum Ausdr. bringt, kann אכתב nicht die factisch vollzogene und öfter geschehene Handlung bezeichnen, vielmehr

ihm auch meine Weisungen noch so zahlreich vor, wie die eines Fremden werden sie geachtet. [13]Opfer . . . opfern sie, Fleisch und essen es — Jahve hat kein Gefallen an ihnen. Nun wird er ihrer Schuld gedenken, wird ihre Sünde heimsuchen, nach Aegypten müssen sie zurück. [14]*Und Israel vergass seinen Schöpfer und baute Paläste und Juda machte viel befestigte Städte, so will ich denn Feuer an seine Städte senden, dass es seine Paläste verzehre.*

9 [1]Freue dich nicht zu laut wie die Heiden, Israel, dass du untreu

---

steht es im hypothet. Sinn: schreibe ich ihm auch vor, vgl. K. § 159, 2. רִבּוֹ müsste nach aramäischer Art verkürzt sein aus רִבּוֹת, doch kommt dieser Plur. nur in der jüngeren Sprache vor vgl. Neh 7 71. Esr 2 69. Ps 68 18. Dan 11 12. Ḳere will רֻבֵּי, ein Plur., der nur hier sich fände. Wellh. schlägt רֹב תּוֹרֹתַי vor, während Graetz Gesch. II, 1 S. 469 lieber דְּבָרַי st. רבו lesen will, doch wird der Gegens. zwischen Isr.'s Verhalten und Jahves Thun bei jener Emend. ein schärferer. זָר ist von einem zu ergänzenden תורות abhängig: ein Fremder hat eben nichts zu befehlen vgl. Gen 19 9. Ohne Zweifel setzt diese Stelle geschriebene Thôrôth voraus, fraglich ist nur, was war ihr Inhalt? Da der Proph. sich hier gegen seine Zeitgenossen wendet, die sich in Opfern nicht genug thun können v. 11, so kann diese Gesetzgebung nicht wesentlich Cultusgesetzgebung gewesen sein. Das folgt auch aus 4 6ff., wo der Proph. den Priestern, welche des Volkes Hang zum Cultus in eigensüchtiger Weise stärken, den Vorwurf macht, dass sie Jahves Thôra vergessen haben. Dort macht der Proph. zugleich darauf aufmerksam, dass so sich der Mangel an Gottesfurcht und Sittlichkeit im Lande erkläre; statt Liebe und Treue ist Lüge, Mord, Ehebruch an der Tagesordnung. Demnach muss der Inhalt dieser von den Priestern vergessenen Thôra wesentl. sittlich-religiöser Art gewesen sein vgl. Mch 6 6f. Statt diesen sittl. Forderungen nachzukommen opfern sie v. **13**. Was הבהבי ist, ist nicht klar. Man könnte es von יהב ableiten (vgl. צאצאים von יצא): Opfer meiner Gaben d. h. Opfer, welche meine Gaben sind, aber man gewinnt so keinen befried. Sinn, wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor; LXX scheint an eine Ableit. von אהב gedacht zu haben, hat aber schwerl. anders gelesen. בשר muss von יזבחו abhängig sein, und ויאכלו ist hinzugefügt, um anzudeuten, worauf es ihnen schliesslich bei ihren Opfern ankam: auf die Schmausereien, bei denen es hoch herging. לא רצם bringt den Gegens. Jahves zu Isr. auf einen kurzen Ausdruck, um sofort die Strafe anzufügen. Zu עתה vgl. v. 10. Nach Aegypten müssen sie zurück in das Land der Knechtschaft, um dort erzogen zu werden vgl. 2 16. LXX hat am Schl. noch: *καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται* wie 9 3. Ob sie hier in der That ובאשור טמא יאכלו gelesen, ist fraglich. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass sich hier beim ersten Mal die Nennung von Aegypten allein gut begreifen lasse; wohl um der vorbildl. Bedeut. dieses Landes willen in der heiligen Gesch.: »wie der Gründung, so geht auch der Neugründung der Theokratie ein langer Aufenthalt im Hause der Knechtschaft voraus«. Dieser Ged.: sie sollten nach Aeg. zurück schliesst die ganze Rede schön ab. v. **14** ist schwerlich urspr., denn v. 14b ist eine Amos eigenthümliche Formel vgl. c. 1. 2, und die hier 14a sich findenden Ged. sind wenig eigenthüml. und vollends in diesem Zusammenhang auffallend; auch Jahve als Isr.'s S c h ö p f e r ist für die Zeit des Hosea bedenklich. Dazu kommt schliesslich die Thatsache, dass v. 13 fin. unverkennbar einen gewissen Abschluss bringt. Die Bedeutung von היכלות (ob »Paläste« oder »Tempel« näml. der Götzen) ist ebenso zweifelhaft wie die Beziehung der Suff. in עריו und ארמנתיה.

9, 1—9 eine Rede, welche der Proph. wohl beim Erntejubel gehalten hat: sie werden zum Genusse dieser Güter nicht kommen, sondern Jahve wird sie aus dem Lande vertreiben, die Gemeinschaft mit ihm ist dadurch aufgehoben: Israel muss in der Fremde Unreines essen. Daran schliesst sich ein Hinweis auf die Verfolgungen, die der Proph. zu erdulden hat.

deinen Gott verlassen, Buhlerlohn auf allen Getreidetennen geliebt hast.
2 Tenne und Kelter werden nichts von ihnen *wissen* wollen und der Most
wird *ihnen* versagen. 3 Sie werden nicht in Jahves Lande wohnen bleiben,
Ephr. muss wieder nach Aegypten zurück, und in Assur werden sie Unreines
essen. 4 Sie spenden dem Jahve keinen Wein und *schichten* ihm keine Opfer.
Wie Trauerbrot ist *ihr Brot*, alle, die davon essen, werden unrein; ihr Brod

v. 1. Der laute Jubel, vor dem Hosea warnt, hat zu seiner Ursache den Erntesegen, der als Lohn der Baale an ihre Verehrer hier wie 2 4ff. als אתנן erscheint, natürlich aus dem Sinn des Proph. heraus, denn der von Isr. verehrte Gott hat mit Jahve nichts zu thun, ja seine Verehrung ist durch die Untreue gegen Jahve bedingt, daher — wiederum aus dem Sinn des Proph. heraus — als Inhalt der Freude זנית מעל אלהיך angegeben. Es tritt hier deutlich das Bewusstsein des Gegensatzes des ernsten und strengen von den Proph. vertretenen Jahvismus zu der auf dem Boden Kanaans unter dem Einfluss des Baalcultus entstandenen Volksreligion mit ihrem stark sinnl. Grundcharacter hervor: sie ist dem Proph. nicht wesentl. vom Heidenth. verschieden. Beachte auch כעמים: hier zum ersten Mal tritt in aller Schärfe der Gegens. Israels zu den Heiden heraus, und Wellhausen hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, dass כעמים hier zum ersten Mal fast den Sinn hat: wie die Heiden. Keil, Or. u. a. wollen in כי וגו' die Begründung zu der Mahnung אל תשמח sehen, aber lässt sich auch כי זנית so verstehen, so ergiebt doch אהבת וגו' keinen klaren Ged. Zudem folgt der thatsächliche Grund für jene Abmahnung in v. 2: sie werden den Genuss dieser Güter nicht haben vgl. Am 5 11. Zph 1 13. Sehr auffallend ist das in ירעם vorliegende Bild vgl. 4 16: im Sinne von »ernähren« findet sich das Verb. nicht. Dazu kommt, dass sowohl der Parallelism. mit יכחש mangelhaft ist, als auch dass LXX hier anders gelesen hat: nach ihr ist offenbar יְדָעֵם zu lesen, das trefflich zum parallel. Verb. passt. גרן und יקב stehen statt der Gaben derselben. Dem בָּהּ fehlt eine rechte Beziehung, offenbar ist mit LXX בָּם zu lesen, da nicht zu sehen ist, wie der Proph. mit einem Mal dazu gekommen sein sollte, Isr. hier als Weib zu personificiren. Freilich ist ja von זנית die Rede, aber das giebt noch kein Recht Isr. ohne Weiteres als זונה zu denken und auf einen derartigen gar nicht genannten Begriff בה zu beziehen. v. 3 zeigt, wie sich diese Drohung erfüllen wird: Isr. muss in's Exil, wo sie Jahve nicht die Erstlinge ihrer Ernte darbringen und dadurch diese selbst heiligen können. Darum müssen sie dort in der Fremde Unreines essen, denn dort steht alles in Beziehung zu den Göttern jenes Landes, ist aber darum für Isr. unrein. Vgl. über den Begriff von טמא m. Arch. II, 275f. Besonders auffallend musste den Zeitgenossen die Nennung Assurs und Aeg.'s in diesem Zusammenhange sein: mit Ass. und Aegypten liebäugeln sie vgl. 5 13. 7 11 und grade diese werden ihre Zwingherren sein. v. 4f. führt das טמא יאכלו weiter aus: die Opfer hören im Exil auf, damit aber auch Jubel und Freude, denn die Opferfeste sind die gegebenen Freudenzeiten, und im Hause Jahves drängt sich alle Freude zusammen. Ueber die Weinlibation vgl. m. Arch. II, 208. Zu יערבו ist aus dem Vorhergehenden nicht ein נסכיהם zu ergänzen (Hitz.), noch auch ערב in der — nicht erweislichen — Bedeutung »mischen« zu nehmen, sondern Subj. ist זבחיהם, das in Folge des im nächsten Satz mangelnden Subj. zu כלחם gezogen ist. Das Verb. ערב findet sich vom Opfer gebraucht in der Bedeut. »angenehm sein« Jer 6 20. Mal 3 4 u. ö., aber der so gewonnene Sinn befriedigt nicht: ihnen wird gedroht, dass sie überhaupt keine Opfer darbringen werden vgl. c. 3 und v. 4a, was soll hier der Ged.: ihre Opfer werden nicht angenehm sein? Offenbar ist mit Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 310) zu lesen יַעַרְכוּ: sie werden ihm keine Opfer schichten; zu ערך von Auflegen der Opfertheile vgl. Lev 1 12 u. ö. In כלחם אונים לחם fehlt, wie ges., das Subj., entw. ist לחם bezw. לחמם nach לחם ausgefallen vgl. Jer 16 7, oder es ist gradezu לַחְמָם st. לֶחֶם zu lesen. Unsere Stelle zeigt, was wir freilich auch sonst wissen, dass die Vor-

wird nur für ihren Hunger sein, wird nicht in Jahves Haus kommen. 5 Was
wollt ihr zur Feierzeit und am Tage des Festes Jahves thun? 6 Denn siehe
nach *Assur* müssen sie gehen, Aegypten wird sie einheimsen, Memphis sie be-
graben, ihre silbernen Lieblinge — die Diestel wird sie beerben, Dornen sind in
ihren Zelten. 7 Es kommen die Tage der Heimsuchung, es kommen die Tage
der Vergeltung, Israel wird es erfahren.

»Närrisch ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes«, weil viel deine

---

stellungen über die Unreinheit des Todes in alte Zeit hineinreichen. Fraglich ist, was unter לחם אונים zu verstehen ist: nach den Anschauungen der spätern Zeit war das Trauerhaus sammt allem, was darin ist, 7 Tage unrein, also auch לחמם; wahrscheinlicher wird man aber an die Totenmahlzeit und das dem Toten gebrochene Brod vgl. Jer 167 zu denken haben: wer davon isst, wird unrein d. h. cultunfähig für den Cult Jahves; so wird es auch mit dem im Exil gegessenen Brod sein. 4b begründet das noch näher: eben weil dies Brot nur dazu dient, ihren Hunger zu stillen, aber nicht in Jahves Haus kommt. Zu נפש als Sitz der Begierde vgl. Jes 298. 326. Ps 636. 1079. Prv 277. Deutlich zeigt dieser v. 4, dass die Israeliten trotz der Vorwürfe der Untreue gegen Jahve doch sich als Jahve-Verehrer ansahen. Zugleich ist v. 4 von Bedeutung für die Frage der Stellung des Proph. zum Cultus. v. 5 ist natürl. eine Frage mit negativem Sinn: die Feiertage haben ein Ende, weil die Grundlage, auf der allein sie möglich sind, Ernte und Jahves Land, fehlt. Während מועד wahrscheinlich die Feierzeit überhaupt bezeichnet: Sabbat, Neumond u. s. w., ist חג יהוה zweifellos das grosse Erntefest im Herbst vgl. IReg 82. 1232. Jdc 2119. Ez 4525 u. ö. v. 6 begründet v. 4f. durch abermaligen Hinweis auf das Exil. Nach dem jetzigen Texte könnte שד sich nur auf ihre zerstörten Wohnstätten in Pal. beziehen: haben sie diese verlassen, so wird sie Aeg. aufnehmen, wo sie sterben werden; damit deutet Hosea zugleich darauf hin, dass es sich bei dieser Strafe nicht um »zwei, drei Tage« sondern um ימים רבים 34 handelt. Auffallend bleibt freilich nach 93, dass Assur hier ganz fehlt, desshalb vermuthet Wellh. mit Recht, dass הָלְכוּ אַשּׁוּר statt הָלְכוּ מִשֹּׁד zu lesen ist: siehe nach Assur müssen sie. מֹף, wofür Jes 1913. Jer 216 נֹף, ist Memphis, die Hauptstadt von Unter-Aegypten; der Name beweist, dass Aegypten für Hosea nicht nur typische Bedeut. gehabt hat (Keil u. a.), sondern ihm stand wirklich eine Exilirung nach Aegypten vor Augen, was zu seiner Zeit, wo der Kampf der beiden grossen Mächte Assur und Aegypten bevorstand, begreiflich genug ist. In 6b ist nicht nur ל vor כספם, sondern auch der Sing. מחמד auffallend, da das Suff. in יירשם offenbar auf diesen Begriff sich bezieht. Wahrscheinl. ist das schliessende י in ל verderbt und zu lesen: מַחֲמַדֵּי כַסְפָּם vgl. 916: »ihre silbernen Kostbarkeiten« oder »Lieblinge«, letzteres könnte sich gut auf ihre silbernen Hausgötter beziehen, an deren Stelle die Nessel tritt; statt der Isr. wohnen die Dornen in ihren Zelten vgl. Jes 3413. Diese Zeit des Gerichts steht unmittelbar bevor v. 7; das Perf. als proph. Statt ידעו wird ידע zu lesen sein, da Israel, Ephraim hier immer mit dem Sing. des Praed. verbunden werden vgl. 811. 93; ידע selbst aber gehört noch eng mit dem Vorhergehenden zusammen: Isr. wird es durch Erfahrung inne werden, dass das Gericht da ist. Ob mit ימי השלם auf die Tage des Sallum angespielt werden soll als auf die Zeit, wo die Anarchie begann? (Wellh.). Hitz. u. a. wollten 'אויל וגו noch von ידע abhängig machen, wobei ein כי zu ergänzen wäre: Isr. wird erkennen, dass seine Proph., welche nur immer Heil weissagten, verrückte Thoren waren. Aber diese Erkl. scheitert daran, dass הנביא und איש הרוח unmöglich der falsche Proph. sein kann, die Determin. von רוח schliesst das absolut aus. Vielm. beginnt mit אויל ein neuer Satz, ja überhaupt eine neue Gedankenreihe, welche so nicht directe Forts. von 1—7a ist: es handelt sich hier um die Anfeindungen, welche der Proph. zu erdulden hatte. Man kann nur zweifeln, ob אויל bis הרוח Worte des Volkes sind, die der Proph. gewissermassen aufnimmt und in einer seinen Zeit-

Verschuldung und gross die *Sünde* ist. 8*Anfeindung des Sehers findet i
Hause seines Gottes statt*, der Prophet findet Schlingen des Vogelstellers au
allen seinen Wegen. 9Sie *haben ihm eine tiefe Grube gemacht*, *wie in de*
Tagen Gibeas, er wird ihrer Schuld gedenken, er wird ihre Sünde heimsuche

genossen unerwarteten Weise begründet, oder ob die Worte Darlegung des proph. Geschick sind ähnl. wie Dtn 28$_{34}$: Der Proph. wird vom Wahnsinn erfasst über die Grösse vo Isr.'s Verschuldung. Bei der letzteren Auffass. ist nicht nur אויל im Munde des Proph von sich selbst gebraucht, bedenklich, sondern auch das Suff. in עונך auffallend, beide wird erklärlich, wenn der Proph. ein Volksurtheil citirt, an das er sofort seine Da legung anschliesst: Ihr sagt: närrisch der Proph., verrückt der Mann des Geistes, il habt Recht damit, nur liegt die Ursache lediglich in der Grösse eurer Schuld, die deutlich erkennt, und der Grösse der Anfeindung, die er zu erdulden hat. Auffallen ist die Indeterminat. von משטמה und anderers. das verb. fin. ורבה, mit Recht will Well lesen וְרֹב הַמַּשְׂטֵמָה. v. 8 giebt zu dem letzten Ged. sofort die nähere Ausführung, da ergiebt sich aus נביא וגו'; was aber צפה וגו' heissen soll. ist nicht ersichtlich. Unmöglich i die Erkl. Hitz.'s: Ephr. schaut nach Weissagung aus neben meinem Gott d. h. es wend sich an falsche Proph., weder passt dieser Ged. in den Zusammenhang, noch erträgt diese Bed. Gewöhnl. erkl. man: »Ephr. lauert auf gegen meinen Gott« mit Berufun auf Ps 37$_{32}$, aber letztere Stelle kann diese Uebers. nicht rechtfertigen, da צפה mit in dem Sinn »Ausschauen nach, Warten, Lauern auf« gebraucht ist, zudem müssten d Nachstellungen, die der Proph. zu erdulden hat, hier geradezu als Nachstellungen Gott selbst bezeichnet sein. Offenbar ist der Text hier verderbt. Cheyne (Hosea S. 9 schlägt vor: צֹפֵה אֶפְרַיִם מֵעִם אֱלֹהַי וגו' der Wächter Ephraims, der von meinem Gott bestel ist, der Prophet — Schlingen des Vogelstellers u. s. w. Aber dabei ist nicht nur d ungewöhnl. Länge des voraufgestellten Begriffes und der mangelhafte Versbau, sow אלהי neben אלהיו am Schluss des v. auffallend, sondern auch מעם, das freilich Verbindung mit Jahve diesen als den Urheber bezeichnet, aber doch nur eines Geschicke das bisher bei Jahve ruhend gedacht werden kann vgl. Jes 29$_{6}$, nicht aber eines Beruf Man kann bei der Erkl. des v. nur von dem mittleren Satz seinen Ausgangspunkt nehme der völlig klar ist. פח יקוש ist bildl. Bezeichnung all der feindl. Nachstellungen, die d Proph. zu erdulden hatte. Bei dem jetzigen Texte würde 8 fin. hervorheben, dass d Proph. selbst im Hause seines Gottes vor Anfeindungen nicht sicher ist, wozu Am eine Illustration bietet. Aber dies משטמה ist hier auffallend, da es kurz vorher sch erwähnt war. Wellh. hat daher vermuthet, dass העמיקו שחתו am Anfang des v. 9 an d Schluss von v. 8 gehört; die Folge der Abtrennung sei die Einfügung von משטמה. Vie leicht empfiehlt sich aber eher eine andere Lösung. Da צפה sonst syn. von נביא ist, liegt die Vermuthung nahe, dass das am Schluss von v. 7 sich findende משטמה m צפה im Beginn von v. 8 zusammengehört und vielleicht zu lesen ist: משטמת הצפה und ihm muss als Praed. בבית אלהיו gehören. Ob dieses Glied am Anfang oder am Schluss von v. gestanden hat, lässt sich nicht ausmachen, ebenso wenig wie die Verderbniss zu stan gekommen ist. Vielleicht war der Verlauf so, dass von dem am Schluss von v. 7 ursp stehenden וְרֹב החטאה dies letztere Wort verloren gegangen und nun משטמה vom Begi des v. 8 herangezogen ist, und diese Losreissung hat die weitere Verderbniss von v. 8 z Folge gehabt vgl. Paul Ruben, der vermuthet. dass אפרים עם אלהי aus א' וְעִם אֱלֹהַי verder ist und als zweites Obj. zu יֵדְעוּ יִשְׂרָאֵל gehört, dessen erstes Obj. ursprüngl. אפי wa aber ebenfalls ausgefallen ist. Da v. 7a durchaus klar ist, und ein Anhalt zu der Ve muthung R.'s in den verss. nicht vorliegt, ist mir dieselbe zweifelhaft. Wahrscheinli ist mit Wellh. שַׁחֲתוֹ zu vocalisiren; diese Conjectur empfängt ihre Bestätigung dur 5$_{1}$f. Ist diese Vermuthung richtig, so liegt die Vermuthung nahe, dass מיקו שחתו mit Benutzung von 10$_{9}$ und 8$_{13}$ zum achten v. erweitert sind. Jedenfalls ist מי הגבעה

10 Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie Frühfeigen am Feigen-
baum zu seiner ersten Zeit sah ich eure Väter, sie kamen nach Baal Peʿôr und
weihten sich dem *Baal* und wurden ein Gegenstand des Abscheus wie ihr
Liebhaber. 11 Ephraims Menge wird den Vögeln gleich verfliegen, so dass es
keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängniss mehr giebt. 16 Getroffen
ist Ephraim, ihre Wurzel ist verdorrt, Frucht setzen sie nicht an; auch wenn
sie Kinder bekommen, tödte ich die Lieblinge ihres Leibes. 12 Ja wenn sie ihre

n unserm v. neben ימי הגבעה 10₉ auffallend, denn es kommen dadurch verschiedene Ged. zum Ausdr., die schwerlich beide in gleicher Weise des Proph. Eigenthum sind, auch handelt es sich in diesem Zusammenhang in v. 7b und 8 um ganz specielle Sünden Israels, nämlich die Feindschaft gegen Jahves Propheten, ein Ged., der der grössten Wahrscheinlichkeit nach auch in 9a fortgesetzt wird, wie passt dazu כימי הגבעה? — Bei dem MT. müsste העמיקו zu שחתו eine nähere Bestimmung bringen und zu der asyndet. Verbind. der verb. vgl. K. § 120, 2b; zu העמיק in übertragenem Sinn vgl. Jes 31₆.

Mit **9, 10**ff. beginnen die historischen Rückblicke, welche alle darauf abzielen, Israels Untreue nachzuweisen, welche aus der fernen Vergangenheit bis in die Gegenwart reicht.

v. **10** beginnt mit dem Rückblick in den Anfang der israelitischen Gesch., da Jahve Isr. erwählte. Hitz. Ew. u. a. haben במדבר mit מצאתי verbunden, und jener findet hier den Ged., »in der Wüste fand er das Volk schutzlos und sich selbst überlassen wie wilde Trauben, die von Niemandem gepflegt ihrer wenig kümmerl. gedeihen, er fand sie, eine vereinzelte Heerde, wie eine allein am Baum hängende Frühfeige«. Aber diese Auffass. scheitert an כבכורה: die Frühfeige wird besonders geschätzt wegen ihres Wohlgeschmacks, sie kann daher nur Bild eines Erfreulichen, Angenehmen sein vgl. Jes 28₄. Mch 7₁. Jer 24₂. Dadurch empfängt aber auch כענבים seine Bedeutung: auch das muss Bild eines Erfreulichen sein. Da nun במדבר, wenn zu מצאתי gehörig, nach dem verb. stehen sollte, so dürfte doch wohl die Verbindung mit כענבים sich empfehlen: wie Trauben in der Wüste den erfreuen, der sie dort unvermuthet findet, so war auch Isr. in jener ersten Zeit ein Gegenstand göttl. Wohlgefallens und göttl. Liebe. Das Suff. in ראשיתה muss natürl. auf תאנה gehen: die Frühfeige nach dem ersten Trieb. Dass Hosea bei מצאתי thatsächlich an die Wüstenzeit gedacht hat, ist nach 13₅ sehr wahrscheinlich. 10b steht im scharfen Gegens. zu 10a und zeigt Israels Undankbarkeit und Untreue, die bis in den Anfang seiner Gesch. zurückreicht und mit dem Uebergang aus der Wüste nach Kanaan beginnt. Damals fingen sie an, dem Baal zu dienen und an der kanaanitischen Cultur theilzunehmen. בעל פעור ist hier Bezeichnung der Oertlichkeit, wo Baal Peʿor verehrt wurde, gewöhnl. בית פעור genannt Dtn 3₂₉. 4₄₆ u. ö. Peʿôr ist wahrscheinl. ein Gipfel des Abarimgebirges, viell. identisch mit dem Pisga (Well. JdTh XXI, 580) vgl. Dillm. zum Num 23₂₈. Ueber diesen Abfall zum B. P. vgl. Num 25₃. Auffallend ist בשת, das ja zweifellos = בעל ist, aber so erst in späterer Zeit gebraucht wird; in den Tagen des Hosea kann diese Vertauschung noch nicht üblich gewesen sein, da man damals ja Jahve noch Baal nannte vgl. 2₁₉, vielmehr geschah die Verdrängung wohl in Folge der von Hosea eingeleiteten Bewegung. Ob hier לבעל statt לבשת stand? Wellh. beanstandet auch שקוצים, das freilich sonst erst seit der Zeit des Jer. und Ez. sich findet. Hier würde es die Israeliten als Gegenstand des Abscheus Jahves bezeichnen; אהבם ist natürl. Baal Peʿôr. v. **11** schliesst sofort das Gericht an. Wellh. vermuthet, dass die Aehnlichkeit von אפרים und אברים die Schwingen das Bild veranlasst hat. Jedenfalls muss כבודם sich auf Israels Volksmenge beziehen. Israels Volksmenge wird aber nicht nur verfliegen, sie werden auch mit Unfruchtbarkeit geschlagen, so dass das Gericht ein vollständiges ist. Zur Constr. vgl. K. § 143b. v. **12** schliesst sich nicht recht an v. 11 an: man erwartet nach v. 11 fin. den Ged.: auch

Kinder gross ziehen, mache ich sie verwaist, menschenarm, ja wehe auch ihne
˟wenn ich von ihnen weiche! [13] Ephraims Kinder sind, wie ich ersehen hab
˟zum Fang bestimmt˟, Ephraim muss seine Kinder zur ˟Schlachtung˟ hinausführe
[14] Gieb ihnen, Jahve — was sollst du geben — gieb ihnen unfruchtbaren Lei
und trockene Brüste! [15] Alle ihre Sünde häuft sich in Gilgal, ja dort habe ic
Hass gegen sie gefasst! Wegen ihrer bösen Thaten will ich sie aus meine
Hause vertreiben, ich will sie nicht ferner lieben. All ihre Führer sind Au

---

wenn sie Kinder kriegen, nicht aber: wenn sie ihre Kinder gross ziehen. Wellh. ha darauf hingewiesen, dass an v. 11 sich wahrscheinlich v. **16** anschliesst, dem dann v. 1 folgt. Zwischen v. 15 und 17 kann v. 16 ebenfalls gut entbehrt werden, denn v. 1 schliesst sich trefflich an v. 15 an. v. 16a giebt in einem andern Bilde den Ged. ve v. 11: Ephr. ist mit einer Pflanze bezw. Baum vgl. 10_{1}. 14_{8} verglichen, die von eine Wurm Jon 4_{7} oder von der verzehrenden Sonnenglut Ps 121_{6} getroffen ist; auch hi deutet שרשם יבש auf die Hoffnungslosigkeit hin: die Wurzel verdorrt, so dass auf Ve jüngung aus der Wurzel nicht zu hoffen ist. Die Perff. sind proph.; zum Ket. בלי vg 8_{7}. 16b und v. **12** führen den Ged. von 11. 16a weiter aus: auch wenn sie Nachkomme schaft hätten, so würde diese früher oder später fortgerafft. כי in v. 12a und b i nicht Begründung, sondern Steigerung = ja. בניהם bezieht sich wohl auf die zur Ze Hoseas lebende Jugend, die gleichfalls dahingerafft wird. Aber auch ihnen selbst ergel es übel, darauf weist v. 12b, גם hebt also להם heraus, dieselben, welche Obj. in שכלתים ware es drängt sich aber gern an den Anfang des Satzes vgl. I Sam 12_{16}. 28_{20}. Prv. 20 בשורי haben die Mass. = בסורי genommen, was einfacher ist als בְּשׁוּרִי »wenn ich vo ihnen wegblicke«. v. **13**a spottet der MT. jeder Erklärung, denn mit צור ist nich anzufangen: zum nom. propr. צור = Tyrus passt weder שתולה, noch giebt das überhau einen Sinn; das arab. ṣawr lässt sich im Hebr. nicht nachweisen, und selbst dann blie ל bedenklich, das nicht = כ ist. LXX hat sicher anders gelesen: sie hatten בניו st. ה und ציד oder צוד st. צור, das an Stelle von שתולה stehende verb. übers. sie *παρέστησα* was auf שתו mit folg. ל führen würde. Ob das in der That ursprüngl. Text war, i fraglich, da בניו in 13b ein לבניו in 13a wenig empfiehlt. Jedenfalls hat LXX in 13 keinen dem להוציא (*τοῦ ἐξαγαγεῖν*) entspr. Inf. gelesen. Der durch diese LA. der LX gewonnene Sinn empfängt durch 13b seine Bestätigung: Ephr.'s Kinder sind da Wild, auf das die Feinde Jagd machen. So setzt v. 13 die vorhergehenden vv. for In 13b hat LXX להרגה (*εἰς ἀποκέντησιν*) st. אל הרג gelesen, offenbar die bessere LA. s des indetermin. הרג. Angesichts dieses furchtbaren Geschickes, das dem Proph. vo Augen steht (כאשר ראיתי), kommt ihm der Wunsch, dass doch Isr. lieber unfruchtba wäre, um vor diesem Gericht bewahrt zu sein. Das entspricht der tief gemüthvolle Weise des Hosea mehr als die Auffass. von Keil u. a., die hier eine Steigerung de Drohung zur Aufforderung, das Gericht zu vollstrecken, sehen; zum Inhalt vgl. Job 3_{11}f. 1 Mit v. **15** greift der Proph. von Neuem zurück auf ihren Frevel, um daran aberma eine Gerichtsverkündigung zu knüpfen. Gilgal kommt wahrscheinlich hier wie 4_{15} un 12_{12} als Stätte des unzüchtigen Cultus in Betracht. Warum der Proph. sagen konnt dass ihr Frevel sich hier concentrire, lässt sich nicht erkennen; dass Gilgal besonders d Stätte der Menschenopfer war (Hitz.), ist sehr unwahrscheinlich vgl. zu 13_{2}. שנא mu inchoativ gefasst werden: ja dort habe ich Hass gegen sie gefasst. Darum sollen s aus Jahves Hause d. h. seinem Lande fort. Ueber ביתי vgl. zu 8_{1}. Offenbar liegt wied dem Proph. das Bild der Ehe im Sinne: Jahve vertreibt die Ehebrecherin aus seine Hause vgl. Lev $21_{7.\ 14.}$ 22_{13}. Num 30_{10}. אהבתם ist als Accus. dem אוסף untergeordn vgl. Mch 6_{13}, anders 1_{6}; zu אוֹסִף vgl. K. § 109, 1 Anm. 1. In 15 fin. hebt der Prop noch einmal die zu ihrem Beruf im vollen Gegens. stehende Obrigkeit, eine der Haup ursachen des Verderbens, heraus vgl. 7_{5}ff; dieselbe Paronomasie שריהם סררים Jes 12

·ührer. [17]Mein Gott wird sie verwerfen, weil sie ihm nicht gehorchten und sie
werden unstät und flüchtig sein unter den Völkern.

10 [1]Ein wuchernder Weinstock ist Israel, dessen Frucht . . . . Je mehr
lie Früchte sich mehrten, mehrten sie die Altäre, je besser es dem Lande ging,
ım so schönere Massêben machten sie. [2]Ihr Herz ist falsch, nun werden sie es
büssen: er wird ihren Altären den Hals brechen, wird ihre Massêben zerstören.
[3]*Ja dann werden sie sagen: wir haben keinen König, denn Jahve haben wir*

Deutlich setzt v. 17 den Ged. von v. 15 fort; hatte v. 15 gedroht: sie sollen aus meinem Hause fort, so betont v. 17: sie werden unstät und flüchtig unter den Völkern sein, während v. 16 vielm. zu der Gedankenreihe v. 11. 12 passt vgl. oben. Absichtlich אלהי, denn weil sie ihm nicht gehorchten, haben sie das Recht verwirkt, ihn ihren Gott zu nennen vgl. 9 8. Zu נדד von dem unstätem Umherirren in der Fremde (anders 7 13) vgl. Jer 4 1. Gen 4 12. 14.

10, 1—8 ein abermaliger Rückblick in die Vergangenheit und Nachweis, dass Israel in demselben Masse, als es den Segen des von Jahve ihm geschenkten fruchtbaren Landes erfuhr, auch in die so oft vom Proph. getadelte Verkehrtheit seines Cultus, durch den es meinte, Gott genug gethan zu haben, kam. Das Bild vom Weinstock ist durch 9 10. 16 vorbereitet. גפן בקק ist = גֶּ׳ סֹרַחַת Ez 17 6 ein weit sich ausbreitender, wuchernder Weinstock. Aus 1 b geht wohl hervor, dass es sich hier nicht sowohl um die Fruchtbarkeit des Volkes als vielmehr des Landes handelt. פרי ישוה לו pflegt gewöhnl. als Relativs. gefasst zu werden: der Frucht sich ansetzt, doch ist das fraglich, weil 1) Hosea sonst עשה פּ׳ gebrauchte 8 7. 9 16 und 2) weil der so gewonnene Ged. auch zu schwach erscheint, man erwartet ein dem בוקק entsprech. verb., das den Ged. der reichen Früchte zum Ausdr. bringt. LXX scheint auch thatsächl. ישוה nicht gelesen zu haben, ihr εὐθηνῶν führt auf שלו oder ישלה vgl. Zch 7 7. Job 21 23. Ps 73 12. 122 6. Ez 16 49, ohne dass freilich damit viel geholfen wäre, denn die gesicherten Bedeutungen von שלה geben keinen hier passenden Sinn. Freilich grade diese Fruchtbarkeit des Landes trieb sie in die verkehrte Richtung ihres relig. Lebens hinein. Es tritt hier ein deutliches Bewusstsein davon hervor, welchen bedenklichen Einfluss Kanaan und die hier nothwendig sich vollziehende Wandlung Isr.'s zum Ackerbauvolk gehabt hat: Isr. übernahm wie den Ackerbau so auch den damit in enger Verbindung stehenden Cultus von den Kanaanitern, bezw. gestaltete den Jahvecultus danach um. Das ל vor פרי ist wohl irrig unter dem Einfluss von לארצו entstanden. Ueber die Massêben neben dem Altar, die nach unserer Stelle künstlich bearbeitet wurden, vgl. m. Arch. II, 18 f. **2a** bringt ihre Schuld auf einen kurzen Ausdr. Meist übers. man: »getheilt war ihr Herz«, in welchem Fall man חִלַּק lesen müsste. Ob freilich das des Proph. Meinung war, ist sehr fraglich: diese Erklärung setzt voraus, dass sie halb Jahve, halb Baal verehrten, während Hosea sich gegen die Art ihrer Verehrung Jahves überhaupt wendet. Besser wird man daher übersetzen: trügerisch, falsch ist ihr Herz, insofern sie die auf sie gesetzten Hoffnungen schmählich täuschten. Freilich wird חָלָק, wie viell. besser zu lesen ist, sonst vom Herzen nicht gebraucht vgl. Ps 5 10. 12 3. 55 22. Prv 5 3, doch liegt eine sachl. Unmöglichkeit nicht vor, Ez 12 24 zeigt, dass חלק in dem Sinn von »trügerisch« gebraucht ist (in Parallele stehen מקסם חל׳ und חזון שוא). ערף ist eig. »das Genick brechen«, hier von der Zerstörung der Altäre gebraucht. **v. 3** steigert die Drohung, und zwar weist עתה auf die Zeit des eintretenden Gerichts vgl. 5 7, während עתה v. 2 eher aus dem Vorhergehenden folgert. v. 3 fin zeigt, in welchem Sinn אין מלך gemeint ist: insofern er in ihrer Noth ihnen nicht helfen kann. Zu עשה vgl. Koh 2 2. Auffallend ist der Zwischens., der ihre Ohnmacht mit ihrem Mangel an Gottesfurcht begründet, ein derartiges Bekenntniss erwartet man in ihrem Munde hier nicht, sondern angesichts des über sie hereingebrochenen Gerichts, auf das v. 2 b hingewiesen, lediglich das Geständniss ihrer Ohnmacht. Daher vermuthet

nicht gefürchtet und der König, was kann der für uns thun?
4 *Worte macher*
Meineid schwören, Bündnisse schliessen! So wird dann das Gericht sprosse
gleich . . . .
5 Für das Kalb von Bethel werden sich die Bewohne
Samariens sorgen, ja es wird darum sein Volk trauern, und seine Pfaffen darur
heulen, *um seine Herrlichkeit, dass sie fort muss von ihm.*
6 Auch das wir
man nach Assur als Geschenk zum König Jareb bringen, Schande empfäng

---

Marti (S. 167), dass dieser Zwischens. späterer Einschub ist vgl. unten. v. **4**a schilder ihr sittl. Verderben. Ohne Zweifel ist דברו verderbt und vielm. דַּבֵּר zu lesen vgl. 4 auch LXX scheint so, aber als Part. דֹּבֵר, gelesen zu haben. Zu דבר ד' vgl. Jes 58₁₃: si reden eitle Worte, hinter denen keine Wahrheit der Gesinnung und That steckt. Z אלות שוא vgl. אלה וכחש 4₂ und zu der wegen des Gleichklangs mit כָּרֹת gewählten For אלות vgl. Jes 22₁₃. K. § 75 Anm. 2. Zu כרת ברית vgl. 5₁₃. 7₁₁ u. ö. 4b müsste die Stra für ihr Verhalten bringen, also משפט vom bevorstehenden Gericht verstanden werde aber dabei fällt auf 1) die Indetermination, während משפט sonst »das Recht« ist vgl. 5 Am 5₇.₁₅.₂₄. 6₁₂, 2) die Vergleichung כראש: das Gericht kann füglich nicht mit eine Giftpflanze verglichen werden, 3) endlich das mit 12₁₂ identische על תלמי שדי: dort is es an seiner richtigen Stelle und steht neben dem Wort, zu dem es gehört, hier ist e auffällig von כראש, zu dem es gehören muss, getrennt. Keil wollte משפט desshalb um deuten: das Recht in seiner Ausartung im Unrecht, aber wer hat je das Unrecht ein »Ausartung des Rechts« bezw. Recht genannt? Offenbar liegt ein Textfehler vor: ent weder ist משפט zu ersetzen durch ein Wort, das »Frevel, Ungerechtigkeit« ausdrückt, ode es ist nach Am 6₁₂ vgl. Hos 4₂ etwa zu lesen הֻפַּךְ לראש; der Schluss על תלמי שדי abe könnte als aus 12₁₂ eingedrungen anzusehen sein. Da v. **5**ff. das Gericht über de thörichten Cultus Israels fortsetzt, v. 4a aber eine ganz andere Motivirung des Gericht bringt, die sich sachlich mit 4₂ deckte, da ferner der Ged. in v. 3 hier auffallend ist un v. 7 vorgreift, vgl. auch das עתה in v. 3 und das in v. 2, so liegt die Vermuthung nah dass die vv. 3. 4 überhaupt nicht ursprünglich, sondern mit Benutzung hoseanische Stellen wie 4₂. 12₁₂. 13₁₁ u. a. geschrieben sind vgl. Ruben. v. 5f. schliesst sich a die Gerichtsdrohung 2b an: auch der von ihnen verehrte Gott wird dann ohnmächtig sei ja statt zu helfen, wird er ein Gegenstand der Sorge sein. Da Hosea in dem Stierbil Jahve nicht zu erkennen vermag, so redet er spöttisch und verächtlich vom Kalb vo Bethel. Da die Suff. in עליו, עמו und כמריו einen Sing. Masc. voraussetzen, in Bethel wi Dan gewiss auch nur je ein Stierbild stand, so ist offenbar לְעֵגֶל zu lesen vgl. LXX; viel aber auch אֵל statt אָוֶן, jedenfalls aber שֹׁכְנֵי vgl. LXX. Warum grade Bethel herausgehobe ist, wird aus Am 7₁₄ klar. 5b giebt die weitere Ausführung, so dass אבל jedenfalls vo der Zukunft verstanden werden muss; da nun ein Impf. vorhergeht und folgt, so is ohne Zweifel יֶאֱבַל zu lesen; aber auch wahrscheinlich mit Wellh. יְלִילוּ vgl. Oort, den גיל findet sich nur von der freudigen Bewegung gebraucht. Absichtl. wählt Hosea כמריו »seine Pfaffen«, das Wort, das im Syr. zwar den Priester überhaupt bezeichnet, im Heb aber nur vom Götzenpriester gebraucht wird vgl. II Reg 23₅. Zph 1₄. Auffallend ist de Schluss על כבודו וגו' denn 1) müssen die Suff. hier nothwendig eine andere Beziehun haben als unmittelbar vorher, gingen sie dort auf עגל, so können sie hier nur auf ם gehen, 2) passt der Satz nicht zum Folgenden: danach droht der Proph., dass es noc soweit mit ihnen kommen werde, dass sie diesen ihren Gott als Geschenk nach Assu bringen werden, während hier offenbar an die Exilirung und Fortführung durch die Feind gedacht ist. Wellh. vermuthet daher mit Recht, dass die Worte Zusatz eines Leser sind, dem I Sam 4₂₂ im Sinne lag. v. **6**. Ja dazu wird es kommen, dass sie diesen ihre Gott selbst als Geschenk nach Assur bringen, weil sie andere Werthgegenstände nich mehr haben. LXX haben besser יוּבַל gelesen; behielte man יובל, so wäre zum Accus. אתו zu vergleichen K. § 121, 1. Statt מעצתו will Wellh. lesen: מֵעֲצַבּוֹ an seinem Bild bezw

Ephraim, und zu Schanden wird Israel an seinem Götzen. [7]Vernichtet ist Samarien, sein König gleicht dem Splitter auf der Wasserflut. [8]Und zerstört werden die Höhen Israels, Dornen und Diesteln werden auf ihren Altären aufschiessen, und sie werden zu den Bergen sagen: decket uns und zu den Hügeln fallet über uns.

[9]Seit den Tagen Gibeas *stammt Israels Sünde*! Dort traten wider *mich* die Söhne des Frevels auf, wird sie nicht in Gibea Krieg erreichen?

Götzen, insofern er statt zu helfen von den Feinden vielm. selbst den Feinden zufällt. Bei dem MT. müsste an ihre verkehrte Politik gedacht werden vgl. 5 13f. 7 11ff., ein Ged. der diesem Abschn. allerdings ferner liegt, während jener durch den ganzen Zusammenhang nahe gelegt ist. v. **7**f. geben die weitere Ausführung des in 6 fin. angedeuteten Gerichts. Selbstverständlich ist Athnaḥ unter שמרון zu setzen und מלכה ist Subj. im folgend. Satz. Zum Perf. נדמה vgl. 8 8 u. ö. קֶצֶף könnte hier kaum etwas andres als »Reisig«, »Stück Holz« bedeuten: das tert. compar. ist wohl des Königs Ohnmacht: wie das Stückchen Holz vom Wasser widerstandslos dahingetragen wird, so wird Israels König von dem Strome des Verderbens mit fortgerissen, ohne dass er ihn hemmen könnte. Auch ihre vielgepflegten Cultusstätten werden von diesem Gericht vernichtet vgl. Am 7 9. Treffend hat Wellh. darauf hingewiesen, dass און חטאת spätere Zus. sind, חטאת offenbar aus der Zeit nach dem Deut. stammend. Die Altäre werden dann veröden vgl. 9 6 fin. Dann können die Höhen, die Orte dieses gottlosen Cultus, in jener Noth des Gerichts nur eins: zusammenfallen über ihren Städten, um die Bewohner zu begraben und damit ein Ende zu machen dem Elend, das über sie hereingebrochen ist. Natürlich sind die Berge und Hügel nicht verschieden von den Bamoth. Vgl. Lk 23 30. Apk 6 16.

10, 9—15. Der Proph. beginnt mit einem abermaligen Rückblick in die Vergangenheit, die Tage von Gibea, und weist darauf hin, wie Isr.'s Geschichte nichts als eine fortlaufende Kette von Sünde und Schuld ist. Statt der Gerechtigkeit haben sie vielmehr Frevel gesäet, so wird denn auch dementsprechend die Ernte sein.

Die Tage Gibeas sind gewöhnlich von Jdc 19ff. verstanden, aber schwerlich mit Recht, denn damals handelte es sich um einen Frevel Benjamins, während grade das übrige Israel als Rächer des Frevels auftrat. Es bleibt schwerlich eine andere Auffassung als die schon vom Targ. vertretene, wonach an die Königswahl Sauls zu denken ist: in Gibea nahm das Königthum seinen Anfang, in dem Hosea neben dem Cultus das Hauptübel seiner Zeit sieht vgl. 13 10f. Statt חָטָאתָ wird man besser חָטְאָת lesen, um die Anrede zu vermeiden. In 9 b muss ein Textfehler stecken, da man mit dem MT. auf keine Weise einen Sinn gewinnt. Weder kann עמדו den Gedanken: stehen bleiben d. h. in der Sünde beharren (Ew. Keil) ausdrücken, noch ist es möglich עמדו mit על בני עלוה zu verbinden: dort standen sie bei den Söhnen des Frevels (Hitz.), denn 1) verträgt sich diese Aussage nicht mit der Nachricht Jdc 20, und 2) ist eine derartige Trennung zusammengehöriger Begriffe unzulässig, denn die von Hitz. beigebrachten Beispiele sind höchst zweifelhaft. Wellh. will בגדו lesen, in der That erwartet man einen derartigen Gedanken. Der letzte Satz in v. 9 giebt nur einen Sinn, wenn wir ihn fragend fassen: wird sie nicht in Gibea der Krieg erreichen? Dies Gibea, wohl das heutige Tell el-Fûl, muss einer der südlichsten Grenzpunkte des nordisraelitischen Reichs gewesen sein; da nun die Feinde als von Nordosten kommend gedacht sind, so kündigt der Proph. ihnen damit an, dass das gesammte Reich in die Hand dieser Feinde fallen wird. על בני עלוה ist schwerlich ursprünglicher Schluss von v. 9, da es hier am Schluss und neben dem Suff. in תשיגם überflüssig ist; jedenfalls ist aber עַוְלָה zu lesen. Läugnen lässt sich allerdings nicht, dass auch bei dieser Lösung nicht unerhebliche Schwierigkeiten bleiben 1) vermisst man zu בגדו ein בי oder ähnliches, 2) ist neben 9a und 9c der Satz 9b עם בגדו auffallend kurz. Ich halte desshalb die Vermuthung P. Rubens für erwägenswerth, dass ursprünglicher

10 . . . . . . *und Völker werden wider sie versammelt, um sie zu *züchtigen* wegen ihrer beiden *Vergehungen*.* 11 Ephr. ist ein Rind, das gerne drischt, ich aber werde über seinen schönen Hals kommen, ich werde Ephraim ein-

---

Text war שם עמדו עלי בני עולה und der Satz לא תשיגם בגבעה מלחמה eine in den Text eingedrungene Randglosse ist; durch ihr Eindringen vollzog sich die Verderbniss des עלי in על. Zu עמד mit על vgl. Dan 8 25. 11 14. I Chr 21 1. Lev 19 16. v. **10** a ist jedenfalls verderbt: die ältesten Handschriften der LXX haben *ἐπὶ τὰ τέκνα τῆς ἀδικίας παιδεῦσαι αὐτούς*, cod. Sin. und eine Reihe von Handschriften haben zwischen *ἀδικίας* und *παιδεῦσαι* noch *ἦλθε*, das vielleicht verderbt aus *ἦλθον* (Cappell.) wohl באתי wiedergiebt. Syr. hat ܒܚܠܡ, das etwa auf בגערתי führt, viell. aber ist ܒܐܠܦܐ zu lesen, was בעברתי voraussetzen würde. Thatsächlich spottet באתי jeder Erklärung. Man hat freilich in diesem Wort den Ged. gefunden: wenn ich will d. h. wenn meine Zeit gekommen ist, will ich sie strafen, aber das könnte schwerlich so ausgedrückt werden, denn אוה hat die Bed. des Verlangens, Begehrens. Ob viell. mit dem Syr. zu lesen ist בְּעֶבְרָתִי אֲיַסְּרֵם? Dieses Strafgericht werden עמים, die wider Isr. heranziehen, ausüben, ein Wort, das insofern auffallend ist, als sonst bei Hosea immer Aegypten und Assur als die Vollstrecker des Strafgerichts erscheinen, wie überhaupt bei den vorexilischen Propheten immer ein bestimmtes Volk an ihrem proph. Horizont erscheint, erst seit Ezechiel tritt der allgem. Begriff עמים oder גוים an die Stelle. Giesebrecht hat freilich auf Stellen wie Jes 8 9. 29 7. Mch 4 11ff. Jer 3 17f. aufmerksam gemacht. Aber Mch 4 11ff. gehören sicher nicht Micha zu vgl. zu d. St. und ZATW IV, 285f., ebensowenig Jer 3 17f. dem Jeremja vgl. jetzt Giesebrecht Comment. zu Jer.; Jes 8 9. 29 7 sind aber in sofern anderer Art, als hier nach dem Zusammenhang offenbar an die Völker des assyr. Heeres zu denken ist, Stade hält übrigens auch diese vv. für verdächtig vgl. ZATW IV, 260 Anm. — באסרם וגו׳ ist jedenfalls corrumpirt, da אסר »binden« hier keinen brauchbaren Sinn giebt, aber auch עינתם muss verderbt sein, da zu עַיִן Auge nie ein Plur. gebildet wird, was sollte auch das ganz überflüssige שתי und wie kann man ernsthaft den Ged. vertheidigen, dass sie vor ihren eignen Augen gebunden bezw. gezüchtigt werden? Offenbar ist עֲוֹנֹתָם zu lesen und an die beiden Hauptsünden: Cultus und Königmacherei oder an die beiden Kälber zu Dan und Bethel vgl. I Reg 12 30a. Am 8 14 zu denken, statt באסרם ist aber entw. בְּהִוָּסְרָם oder בְּיַסְּרָם bezw. לְיַסְּרָם zu lesen vgl. LXX. Syr.; möglich auch, dass באסרם aus vorhergehendem ואסרם entstanden ist. Wellhausen hat mit Rücks. auf עמים und שתי עינתם den Vers als hoseanisch beanstandet. In der That bietet der V. erhebliche Bedenken, denn wie man auch in 10c liest und erklärt, immer wird ein derartiger Ged. auffallend bleiben und zur Verstärkung der oben geltend gemachten Verdachtsgründe beitragen. v. **11** hebt den Gegens. ihres früheren und ihres bevorstehenden Geschickes heraus: bisher glich Isr. dem Rinde, das leichte Arbeit zu verrichten und Nahrung vollauf hatte, nun aber wird es eingespannt zu harter, schwerer Arbeit. In 11a ist מלמדה neben אהבתי wohl superfluum, ebenso ist ו am Anfang mit LXX zu streichen. Die Rinder gingen über die am Boden liegenden Garben so lange, bis sie die Körner ausgetreten hatten; dabei durfte ihnen das Maul nicht verbunden werden um sie am Fressen zu verhindern vgl. Dtn 25 4. ואני וגו׳ ist öfter als ein dem ersten Satz untergeordneter aufgefasst, der Jahves gleichzeitiges Thun zum Ausdr. bringt: Jahve als des Rindes Führer ging an seinem schönen Halse einher. Aber diese Auffass. leidet עבר nicht, vielm. steht עבר mit על wie I Sam 14 4 und gleichbed. mit עבר אל I Sam 14 1. Jde 11 32. 12 3, ואני steht adversativ und עברתי ist Perf. proph.: grade von dem schönen Halse ist die Rede, weil in Folge von Jahves Gericht dieser nun das Joch tragen muss. Aus יחרש und ישדד ist klar, dass ארכיב nicht heissen kann: ich will es besteigen, reiten (Hitz. u. a.), sondern: ich will es einspannen näml. in den Pflug und die Egge, so dass es nun harte Arbeit thun muss. Die Erwähnung Judas ist verdächtig, denn in dem ganzen Zusammenhang handelt es sich durchaus nur um Ephraim vgl. 5 10ff. 12 1b. 3. Man

spannen, pflügen soll *Israel*, eggen Jakob. [12]Säet euch Gerechtigkeit, erntet der Barmherzigkeit entsprechend, brechet euch einen Neubruch, da es Zeit ist Jahve zu suchen, auf dass zu euch *die Frucht* der Gerechtigkeit komme. [13]Ihr habt Frevel gepflügt, Unheil geerntet, gegessen die Frucht der Lüge.

---

kann nur zweifeln, ob ישראל zu lesen oder der ganze Halbvers 11b mit Marti zu streichen ist vgl. auch zu v. 15. Zur Form אהבתי vgl. K. § 90, 3a, und zu dem an die Spitze tretenden Pron. pers. אני vgl. K. § 135, 1. v. 12 hebt der Proph. noch einmal die unerlässliche Bedingung heraus, deren Erfüllung sie vor dem Gericht bewahren kann. Säen und Ernten ist ein häufiges Bild zur Bezeichnuug des Thuns und Treibens des Menschen und der daraus mit Nothwendigkeit sich ergebenden Folgen, und wird meist auch hier so erkl. Zu den Impp. als Umschreib. eines Bedingungssatzes vgl. K. § 110, 2a; gewöhnl. ist freilich der zweite Imp. durch ו angefügt, doch findet sich auch an zweiter Stelle der asyndet. Imp. vgl. Prv 20 13; übrigens ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier vor קצרו ein ו stand, der cod. Babylon. bietet es vgl. Syr. und cod. Amiat. Ein Bedenken gegen diese Auffass. ergiebt sich nur von v. 13 aus, der offenbar im Gegensatz zu der hier geltend gemachten Forderung ihr thatsächliches Verhalten heraushebt. In diesem v. 13 kann nun aber קצר unmöglich schon auf ihr Geschick als Folge ihres Thuns und Treibens hinweisen, sondern dort müssen חרש und קצר zwei bildl. Ausdr. sein, die lediglich ihr Thun und Treiben bezeichnen, das freilich nicht aus einzelnen atomistischen, sondern unter einander in engem Zusammenhang stehenden Handlungen besteht. Ist eine derartige Auffassung in v. 13 nöthig, so wird sie auch in v. 12 sehr wahrscheinlich, und es wird sich nicht leugnen lassen, dass so auch לפי חסד besser zur Geltung kommt, als bei jener ersten Auffassung. Fraglich ist, ob לצדקה Accus. ist vgl. v. 13a (Wellh.), oder ob ל dem לפי entsprechend unser »nach« ist. Da ל sich auch sonst bei Hosea zur Einführung des Accus. nachweisen lässt vgl. 8 11 u. 10 1, 11 1, so lässt sich jene Auffass. nicht beanstanden, die freilich keinen andern Sinn als diese giebt: sie sollen sich in ihrem Thun von der Gerechtigkeit leiten lassen d. h. Gerechtigkeit üben. חסד ist hier wie meist vgl. 6 6 die Liebe gegen Menschen, nicht aber die Liebe Jahves zu Israel, צדקה und חסד sind die beiden Grundforderungen des Hosea. נירו וגו׳ hebt noch einmal scharf die Bedingung heraus: der Proph. bleibt im Bilde der Thätigkeit des Landmanns, es gilt den hartgewordenen, mit Dornen besetzten Boden umzubrechen, ehe man neuen Samen einstreuen kann d. h. sie müssen innerlich neue Menschen werden, wenn es wirklich mit ihnen besser werden soll vgl. Jer 4 3. Neue Menschen können sie nur durch die Umkehr zu Jahve werden, dadurch dass er die Norm ihres Handelns wird, und dazu ist es noch Zeit. עד יבוא וגו׳ giebt das Ziel an, das dies Suchen Jahves hat. LXX hat st. ויורה vielm. פְּרִי gelesen und mit Recht, denn es steht פרי צדק v. 12 und פרי כחש v. 13, יבוא לכם v. 12 und אכלתם v. 13 einander gegenüber; ein Lehren der Gerechtigkeit passt in diesen Zusammenhang nicht, wo es sich allein um die Folgen ihrer Thaten handelt. v. 13 hebt dieser Forderung gegenüber den wirklichen Thatbestand heraus. עולתה muss nicht nothwendig den Frevel in seinen Folgen, die Mühsal, bezeichnen, wie einige behaupten, denn so lässt sich das Wort nicht nachweisen, vielm. ist es hier wie sonst syn. mit רשע. Dadurch ist natürlich gegeben, dass mit קצרתם noch nicht auf ihr Ergehen hingewiesen wird, sondern dieser zweite Satz weist auf die Bosheitsernte, die aus ihrer Frevelssaat hervorgeht, und erst mit אכלתם wird auf die aus solchem Thun und Treiben sich ergebenden Folgen aufmerksam gemacht. Zur Form עולתה vgl. K. § 90, 2 Anm. b. אכלתם hebt die vor aller Augen liegenden Folgen heraus vgl. 7 9. 8 8. Nach פרי כחש אכלתם erwartet man eine neue Begründung nicht, denn sachlich ist sie ja in חרשתם רשע gegeben, und dieser Ged. passt auch allein als Gegensatz zu v. 12. Auch damit ist nicht zu helfen, dass man כי בטחת וגו׳ zu v. 14 zieht, weil in einer dem Hosea nicht entsprechenden und hier nicht zu erwartenden Weise die Begründung des Gerichts beschränkt würde.

*Weil du vertraut hast auf deine *Wagen*, auf die Menge deiner Helden,* [14]so
wird sich Kriegsgeschrei in deinen Städten erheben und alle deine Festungen
werden verwüstet, *wie Salman Bet Arbel verwüstete am Tage der Schlacht,*
Mutter sammt Kindern wurden zerschmettert. [15]So *werde ich* euch thun,
Haus *Israel*, wegen eurer grossen Bosheit, in der Frühe(?) wird vernichtet der
König von Israel.

Vor allem aber spricht gegen 13 fin., dass dieser Vorwurf für die Zeit, der diese Reden von c. 4 an zugehören, kaum passt, hätten sie ein derartiges übermüthiges Selbstvertrauen gehabt, würden sie schwerlich sich bald Assur, bald Aegypten in die Arme geworfen haben. Wir werden demnach den letzten Satz in v. 13 als Zusatz eines Lesers zu betrachten haben. Uebrigens ist st. בדרכך offenbar mit LXX בְּרִכְבְּךָ zu lesen, das durch das parallele בְּרֹב גִּבּוֹרֶיךָ gestützt wird. Volz will v. 12. 13a als späteren Einschub streichen, 1) weil die vv. den Zusammenhang sprengen, denn v. 14 schliesse sich direct an v. 10 bezw. 9 an, da auch v. 11 einst offenbar an einer andern Stelle gestanden habe, 2) weil צדק und צדקה hier zweifellos im Sinne der Rechtbeschaffenheit stehen, während diese Begriffe sonst sich nur von der Gerechtigkeit im richterl. Sinn in der älteren Zeit gebraucht finden vgl. Am 5 7. 24. 6 12. Aber diese Gründe scheinen mir nicht überzeugend, denn v. 9 und 10 sind ihrer ursprüngl. Bedeut. nach viel zu unsicher, als dass sich der Anschl. von v. 14 an sie als ursprüngl. behaupten liesse, und die Meinung, dass jene Begriffe in der ältern Zeit nur juridische Bedeut. gehabt haben, wird sich schwerlich aufrecht erhalten lassen, da צדיק doch wohl zweifellos im weiteren Sinn auch schon in älterer Zeit gebraucht ist. v. **14** weist auf das noch ausstehende Gericht: ein verheerender Krieg wird über Isr. hereinbrechen. Treffend hat Wellh. בעמיך in בעריך verändert, was durch מבצריך gradezu gefordert wird. Zu שאון vgl. Am 2 2. Zu der Schreibart קאם vgl. K. § 9, 1. 23, 3 Anm. 1. 72 Anm. 1; zu dem von כל bestimmten Praed. יושד vgl. Jes 64 10. K. § 146, 1 Anm. 2, event. könnte כל מבצריך auch Accus. beim Pass. sein vgl. v. 6. v. 14b muss auf eine zeitweise allgemein bekannte Kriegsthat bezogen werden. Schrader Keilinsch. u. A. T.² S. 440 ff. hat שלמן von einem arabischen Fürsten verstehen wollen, der als dem Tigl. Pil. tributär erwähnt wird. Beth-Arbel soll die galiläische Oertlichkeit dieses Namens vgl. I Mak 9 2, das heutige Irbid, sein, die bei Gelegenheit jenes Zuges vgl. II Reg. 13 20 zerstört wurde. Wellh. hat diese Erklärung mit Recht beanstandet: wie sollte der Schreiber dieser Worte dazu kommen das über Isr. kommende Gericht mit dem im Ganzen doch unbedeutenden Zuge des Moabiter-Fürsten gegen eine kleinere galilaeische Ortschaft in Parallele zu setzen? Wellh. sieht in שלמן Salmanassar IV und betrachtet dem entsprechend diese Worte als Zusatz eines Lesers, da Hosea in den Tagen Salm.'s IV nicht mehr gewirkt habe vgl. zu Am 6 2. So fällt der Einwand, den man gegen eine Beziehung auf einen assyr. König erhoben hat, dass nämlich Hosea sonst vom assyr. König als מלך ירב redet vgl. 10 6 u. ö. אם וגו' erläutert in formelhafter Sprache כשד vgl. Gen 32 12. על absichtlich, weil die Mutter als die Kinder schützend gedacht ist v. **15** schliesst ab. Unmöglich kann Jahve oder Salman Subj. in עשה sein, das müsste ausgedrückt sein; aber auch Bethel ist unmöglich; Keil u. a. meinen freilich, Bethel komme als Sitz des Götzendienstes hier in Betracht, aber nach der vorhergehenden Darlegung v. 13 f. ist der Ged., dass ihr Cultus Ursache des Gerichts sei, nicht möglich. Andre haben desswegen עשה impers. und בית אל als acc. loci fassen wollen, aber auch diese Erkl. ist unbrauchbar, weil sie an v. 14 scheitert. LXX haben אֶעֱשֶׂה st. עשה vgl. 8 5 und בית ישראל st. בית אל gelesen, die umgekehrte Verwechslung beider Namen fand sich 6 10. Diese Lesart der LXX beseitigt in der That alle Schwierigkeiten und passt trefflich zum Vorhergehenden, wo Jahve sicher als redend zu denken ist vgl. v. 11. Zu רעת רעתכם zum Ausdr. des Superlativ vgl. K. § 133, 3 Anm. 2, viell. ist auch רעת als durch Dittographie entstanden zu streichen, Chrys. und Hier. scheinen es nicht gelesen zu

11 1 Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Aegypten rief ich *seine
Kinder*. 2 *Je mehr* ich sie gerufen habe, um so weiter sind sie *von mir* fort-
gegangen, den Baalen opfern sie, den Bildern bringen sie dar. 3 Ich habe Ephraim
gegängelt, sie auf *meinen Arm genommen*, aber sie wissen nicht, dass ich sie
. . . habe.
4 Mit menschlichen Banden zog ich sie(?), *mit Seilen der Liebe,* und ich
ward gegen sie wie *einer*, der das Joch hochhebt *von* ihren Backen(?), *und

---

haben. Der Schluss, welcher das Gericht besonders Israels König verkündigt, greift wieder auf den Anfang zurück v. 9. Schwierig ist בשחר. Keil nimmt es bildl.: im Morgenroth d. h. zur Zeit des scheinbar wieder aufdämmernden Glückes, aber so lässt sich שחר nicht nachweisen; Hitz. erkl.: in der Anfangsperiode seines Königthums, ehe es zum נָכוֹן הַיּוֹם kam, aber dazu reicht בשחר nicht aus. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Oort vermuthet כשחר, scheint also als tert. comp. die Schnelligkeit genommen zu haben vgl. Jes 58 8, während Wellh. übers.: im Sturm geht unter der König von Israel, er scheint danach בַּשַּׂעַר lesen zu wollen, was jedenfalls jener Conj. von Oort vorzuziehen wäre, da zu der Vernichtung der Vergleich mit der Morgenröthe nicht passt; Jes 58 8 ist anderer Art.

Cap. XI. Der Proph. beginnt abermals vgl. 9 10. 10 1. 9 mit einem Rückblick in die Vergangenheit und zwar in die Zeit, da Jahve Israel aus Aegypten führte, er leitete sie in Liebe und versorgte sie. Aber Israel hat Jahve mit Undank vergolten. Darum müssen sie nach Aegypten und Assur, (aber völlig vernichten will er sie nicht, sondern sie sollen wieder heimkehren in ihre Häuser).

v. **1**. Jahves Liebe in der Zeit der Jugend Israels vgl. 2 17 war der Grund seiner Berufung. Zu אהב als Inchoativ vgl. שנא 9 15. Auffallend ist לבני, das an Ex 4 22. Dtn 14 1. Jer 3 19. 31 9. 20 keine genaue Parallele hat: erst durch die Befreiung aus Aegypten wurde Israel Jahves Sohn, war es aber vorher noch nicht, zudem erscheint ja hier bei Hosea Israel immer unter dem Bilde von Jahves Ehegattin. LXX und Targ. lasen לבניו, das ist jedenfalls empfehlenswerther als לְבָנַי, bei dem jene vorher geltend gemachten Schwierigkeiten dieselben blieben. Auffallend bleibt neben dem נער ישראל auch dies לבניו, Wellh. schlägt daher לוֹ בְּנִי vor, natürl. gehört בְּנִי zu v. **2**. Subj. in קראו könnten nur die Proph. sein, auf die auch das Suff. in מפניהם gehen müsste, dabei bleibt bedenklich, 1) dass das Subj. nicht besonders angegeben ist, wie man das neben הלכו zur Vermeidung von Missverständnissen erwarten sollte, 2) dass להם und מפניהם ganz verschiedene Beziehung haben, 3) dass man den Vorwurf erwartet, dass sie sich von J a h v e entfernt haben vgl. 2b. Diese Schwierigkeiten werden durch den von LXX vorgefundenen Text beseitigt, sie lasen כְּקָרְאִי oder כְּדֵי ק' und מִפָּנַי הֵם vgl. Syr. In 2b sind פסילים und בעלים identisch: die Stierbilder in Dan und Bethel sind dem Proph. nicht Jahve, sondern Beʿalim vgl. zu 2 7ff. v. **3**a ist wieder v. 1 parallel und hebt Jahves Güte heraus. Absichtlich beginnt ואנכי: ich, nicht die Beʿalim, gängelte sie d. h. umgab sie mit väterlicher Fürsorge. Zu תרגלתי vgl. K. § 55 Anm. 5. קחם ist nicht durch Aphaeresis aus לְקָחָם entstanden vgl. K. § 19, 3. 66, 2 Anm. 2 — weder ist eine derartige Aphaeresis sicher nachweisbar, noch passt hier die dritte Person, da vorher und nachher Jahve der Redende ist — vielm. ist zu lesen אֶקָּחֵם und hernach זְרוֹעֹתַי, wie LXX noch an beiden Stellen fanden. Das Glied steigert den Ged. des vorhergehenden Gliedes: wenn sie müde und matt waren, nahm Jahve sie auf seine Arme vgl. Dtn 1 31. Jes 63 9 und Dtn 32 11. Zu diesen beiden Gedanken der sorgenden und behütenden Vaterliebe, mit der Jahve das junge Israel aufgezogen, will רפאתים nicht recht passen, man erwartet ein נִהַלְתִּים oder רוֹמַמְתִּים vgl. Jes 1 2. LXX hatte freil. schon unsern Text.

v. **4** führt denselben Ged. unter Heranziehung anderer Bilder durch und zwar kehrt der Proph. offenbar zu dem 10 11 gebrauchten Bilde Israels als עגלה zurück. Jahve leitete

ich* neigte mich zu ihm, *gab ihm* zu essen. 5 Nach Aegypten werden sie
zurückkehren und Assur wird ihr König sein, denn sie weigern sich umzukehren.
6 Und das Schwert wird wüthen in ihren Städten und *fressen in ihren Festungen*.
7 Mein Volk . . . . 8 Wie will ich dich hingeben Ephraim, dich

---

sie nicht mit בחבלי עגלה, wie sie wohl bei dem störrigen Rind nöthig sind, sondern בחבלי אדם d. h. mit solchen, die für schwache, hinfällige Menschen geeignet sind. Ob בעבות אהבה ursprünglich ist? Die Vermuthung liegt nahe, dass das nicht leicht verständliche und klare Bild חבלי אדם durch einen Leser die Deutung עבות אהבה, die im Wesentl. richtig sein wird, erhalten hat. 'ואהיה וגו ist mit dem Schluss des v. eng zu verbinden: Jahve erscheint unter dem Bilde des gütigen Herrn, der dem Rind nicht nur zu fressen giebt, sondern dasselbe ihm auch dadurch erleichtert, dass er das Joch wegnahm. Ohne Zweifel ist mit LXX Syr. כְּמֵרִים zu lesen und ebenso wohl mit Syr. מֵעַל, das leicht nach vorhergehendem על in עַל verderben konnte. Welcher Art das Joch gewesen ist, ist schwer zu sagen, da die uns bekannte Art die לחיים nicht bedrückt. Sollte der Text verderbt sein? LXX scheint כְּמַכֶּה und nur ein על gelesen zu haben, doch lässt sich damit kein irgendwie brauchbarer Sinn gewinnen. Statt וְאַט muss jedenfalls וְאַט gelesen werden, LXX scheinen וְאַבִּט gehabt zu haben. לא im Beginn des v. 5 gehört als לו zum Schluss von v. 4, wie noch LXX las. Als Negation im Beginn von v. 5 kommen wir zu keinem für Hosea möglichen Sinn vgl. 8 13. 9 3 und später v. 11. Zu לא statt לו vgl. Frensdorff Ochla S. 98f. Zu אוכיל vgl. K. § 68, 2 Anm. 1. v. 5 bringt die Strafe mit kurzer Begründung, deren Form durch das Wortspiel zwischen שוב mit folgend. אל »zurückkehren« und שוב, absolut gebr. = »umkehren, sich bekehren« bedingt ist. Auffallend ist ואשור הוא מלכו. Ob הוא Rest eines Verb. ist, zu dem מלכו vielleicht als Accus. gehörte? Zu dem Ged. von v. 5 vgl. 8 13. 9 3. 11 11. v. 6 setzt die Strafandrohung fort. וכלתה בדיו giebt kaum einen erträglichen Sinn. בדים bezeichn. Theile eines Körpers d. i. Glieder und eines Baumes d. i. Aeste, von letzterer Bedeut. leitet sich die der Stangen und Querstangen d. i. Riegel ab. Da das Suff. dieselbe Beziehung wie in בעריו fordert, so kann an die Riegel der Städte nicht gedacht werden. Ew. wollte es nach Na 3 13 von den Festungen spec. an der Grenze verstehen, die das Land gleichs. verriegeln, während Chald. Hier. u. A. es auf die Grossen des Landes bezogen, aber die letztere Bedeut. ist unmöglich, da es an jeder Parallele zu diesem Tropus fehlt, und auch jene Erkl. nach Na 3 13 ist sehr unwahrscheinlich. Hitz. versteht daher בדיו von Ephr.'s Gliedern bezw. Aesten, insofern Ephr. v. 1. 3 als Person und 9 10. 16 als Baum gedacht war, aber auch diese Art des Ausdrucks ist in diesem Zusammenhang wenig ansprechend. Auch das letzte Glied ist nicht weniger schwierig: man vermisst ein Obj. zu אכלה und erwartet eine derartig wenig sagende Begründ. ihres Gerichts, wie sie in ממעצותיהם liegt, nicht. Vergleicht man 10 14, so liegt die Vermuthung Wellh.'s nahe, statt ממעצותיהם vielm. בְּמִבְצְרֵיהֶם zu lesen. בדיו ist aber wahrscheinl. aus בעריו und כלתה aus חלה entstanden bezw. letzteres aus jenem, da וחלה nicht ohne Schwierigkeiten ist, insofern חיל sich sonst in dieser Bed. nicht nachweisen lässt, nur das Pol. Jdc 21 23 hat eine ähnl. Bedeut. Durch diese Ausscheidung des mittleren Satzes gewinnen wir einen genau parallelen Vers. v. 7 giebt abermals offenbar eine Darlegung ihrer Sünde, leider ist der Text hoffnungslos verderbt, denn תלואים למשובתי giebt keinen Sinn, da תלה nichts als »aufhängen« ist; ein Verb. תלא bemüht sein (Barth Nominalbildung § 179 Anm. 2) ist nicht nachweisbar. Zu משובתי vgl. 14 5, das Suff. müsste als gen. obj. stehen. LXX: *ἐπικρεμάμενος ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ*, scheint also ממושבו gelesen zu haben, viell. aber las sie lediglich defectiv ממשבתו. Sicher verderbt ist auch der folgende Text ואל על יקראהו, hier ist nicht nur על bedenklich, sondern auch die Vorstellung: »nach oben rufen« = zur Umkehr, zu Jahve rufen ist im höchsten Grade auffallend; LXX *καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ τίμια αὐτοῦ θυμωθήσεται*, sie hatte also im Wesentl. denselben Text, nur dass sie

preisgeben, Israel! Wie will ich dich hingeben gleich Adma, dich machen wie Seboim! *Mein Herz dreht sich in mir um, all mein Mitleid entbrennt.* 9 *Ich will meines Zornes Glut nicht vollstrecken, will nicht Ephraim wieder verderben,* denn Gott bin ich und kein Mensch, in deiner Mitte heilig, und nicht ein

---

anscheinend יקיר und יחר st. יחד las. Marti vermuthet als ursprünglichen Text בַּעַל יִקְרָא st. עַל יִקְרָאֻהוּ vgl. 7 16. Zu קרא im Niph. mit אל vgl. Num 23 4. 16, doch lässt sich nicht läugnen, dass dies Verb. in diesem Zusammenhang auffallend ist. Zu ירומם sollte man nach der sonstigen Bed. des Pol. ein Obj. erwarten (LXX *καὶ οὐ μὴ ὑψώσῃ αὐτόν*), desshalb wollte man נפש vgl. Ps 25 1 oder עינים Ez 33 25 ergänzen, was aber schwerlich möglich ist. Entw. muss man übers.: emporstreben oder, was wahrscheinlicher ist, eine Textverderbniss annehmen. P. Ruben will 7 bc lesen: וְאֶל הַבַּעַל יִקְרָא הוּא יַחַד לֹא יְרַחֲמוֹ und in der That würde ein derartiges Verb. in 7 c einen guten Sinn geben, nur ist mit יַחַד nichts anzufangen, und 7 b giebt einen ziemlich nichtssagenden Ged., der jedenfalls im Zusammenhange viel zu schwach ist. v. **8** geht über zur Strafandrohung. Nach dem jetzigen Text ist der Sinn: Jahve müsste Ephr. gleich Adma und Ṣeboim machen, aber sein Mitleid und Erbarmen lässt es nicht zu, er will nicht die ganze Glut seines Zorns an Ephr. zur Vollziehung bringen. איך אתנך ist eine Frage mit verneinendem Sinn vgl. Gen 39 9. 44 34 u. ö. Durch das parallele אמגנך ist klar, dass נתן hier die Bedeut. der Preisgabe oder Hingabe hat. Das zweite איך אתנך wird meist als einlenkende Frage genommen, so dass כאדמה אשימך כצבאים eine zweite Frage bilden vgl. LXX. Nothwendig ist das nicht, entweder haben wir anzunehmen, dass die vorhergehende Frage, aber nun näher bestimmt, wiederkehrt, oder dass איך durch einen Abschreiber irrig wiederholt ist, so dass sich nun entsprechen אתנך כאדמה und אשימך כצבאים vgl. 8 a. Ist v. 8 b. 9 ursprüngl. Text, so müssen diese Sätze dann fragend gefasst werden. Adma und Ṣeboim werden Dtn 29 22 als von Jahve zerstörte Städte neben Sodom und Gomora genannt; wo jene lagen, erfahren wir aus den älteren Quellen nicht, nach Gen 14 2. 8 vgl. 10 19 sollen sie wie diese im Siddimthal gelegen haben, eine Angabe, die vielleicht erst aus unserm cap. erschlossen ist. Die folgenden Sätze begründen den negativen Sinn der Frage: Jahve kann Ephr. nicht völlig vernichten wie diese Städte, sein Herz dreht sich in ihm um, sein Mitleid ist entbrannt. Zu עלי vgl. I Sam 25 36. Jer 8 18. Da נחמים sich sonst nur im Sinn von »Tröstungen« findet, so wird man besser mit Wellh. רַחֲמַי lesen vgl. Gen 43 30. I Reg 3 26. Lk 24 32. v. **9** weist auf die Folge dieses in Jahve lebendig gewordenen Mitleids hin. Zu לא אעשה חרון אפי vgl. I Sam 28 18. Zu לא אשוב לשחת vgl. 2 11, wo שוב in derselben Weise wie hier gebraucht ist: es handelt sich nicht sowohl um die Wiederholung derselben Handlung als um die wiederholte Beschäftigung mit demselben Object: nachdem Jahve Israel aus Aegypten gerufen und es geleitet und getragen, will er das Volk nicht wieder vernichten. Das begründet der Proph. mit dem Hinweis darauf, dass Jahve Gott und nicht ein Mensch ist, dem letzteren würde es entsprechen, sich vom Zorn und der Erregung des Augenblicks leiten zu lassen, nicht aber Gott, der als קדוש, als Majestätischer d. h. als von allen menschlichen Unvollkommenheiten freier in Israels Mitte weilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass קדוש hier eine ethische Färbung hat. Schwierig ist v. 9 fin. Unmöglich kann עיר hier = Stadt sein, das giebt keinen Sinn; meist wird es im Sinn von »Zornesglut« genommen, aber so lässt es sich sonst nicht nachweisen. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. Steiner vermuthete hier das Verb. בער und Oort hat unter Berufung auf I Reg 14 10. 16 3. 21 21, wo בער mit אחרי verbunden ist, auch das אחרי vom Beginn von v. 10 als אחריך zum Schluss an v. 9 gezogen. Er weist darauf hin, dass v. 10 init: »hinter Jahve gehen sie her« sehr auffallend sei: da in ישאג Jahve Subj. sei, so liege die Vermuthung nahe, dass er schon vorher einmal als Subj. genannt war, auch sollte eine derartige Aussage: »sie werden Jahve folgen« doch erst hinter dem Satz כי הוא ישאג stehen. Wie freilich am Schluss von v. 9 zu lesen

Mensch. 10*Es wird dem Leu gleich* Jahve *schreien*, _wird wie ein Löwe_
brüllen, ja er wird brüllen und es eilen herbei . . . . 11_Sie eilen wie Vögel_
von Aegypten und wie Tauben vom Lande Assur, und ich bringe sie zurück
zu ihren Häusern, sagt Jahve.

---

ist, bliebe auch so noch fraglich: man könnte לְבַעֵר אחריך oder לְבַעֵר vgl. I Reg 16_{3} vermuthen, vielleicht könnte man lediglich אֲבַעֵר אַחֲרֶיךָ lesen. In v. **10** müsste man nach der Abtrennung von אחרי: יהוה ילך lesen, aber grade das zeigt das Bedenkl. dieser ganzen Conjectur: weder begriffe man diese Stellung des Subj., noch gäbe ילך einen brauchbaren Sinn, man würde ein יקום eher erwarten. Wahrscheinlich liegt ein Textfehler in v. 9 fin. schon in אבוא vor und es ist wohl statt dessen אדם zu lesen, das den v. schliesst. So gewinnen wir einen genauen Parallelism. vgl. Num 23_{19}. Jes 31_{8}. Was an Stelle von בעיר אחרי zu lesen ist, ist freilich fragl. Volz S. 34f. Anm. vermuthet nicht übel יִנְעַר כַּאֲרִי und streicht ילכו als irrig in den Text gedrungen: es ist die Bemerkung eines Lesers, der in seiner Art es versucht, dem verderbten Text einen Sinn abzugewinnen. LXX hat _πορεύσομαι_, als hätte sie אלך gelesen, das jedenfalls unmöglich ist. Da erst in 10b auf das Herbeieilen als Folge des Rufes Jahves hingewiesen wird, erwartet man jedenfalls einen solchen Ged. nicht, wie ihn jetzt 10a bietet, vielmehr lässt כאריה ישאג vermuthen, dass ein zu יהוה gehöriges Praed. vorherging, nur so erkl. es sich, dass in jenem Satz kein Subj. herausgehoben ist. Zu נער vgl. Jer 51_{38}. Der in der Ferne ertönende Ruf Jahves, welcher die zerstreuten Glieder seines Volks sammeln will, wird mit dem Gebrüll des Löwen verglichen, der seine Jungen ruft. כי הוא ישאג nimmt den Ged. noch einmal auf, um die Folge anzufügen ויחרדו. Da die Israeliten, die hier sehr auffallend בנים heissen, als in Assur und Aegypten wohnend gedacht werden, so liegt es nahe in בנים מים einen Fehler zu vermuthen (Oort, Wellh.). Oder sollte מִיָּם = מאיי ים Jes 11_{11} sein, und wir hier ein Anzeichen späterer Abfassung dieser vv. vor uns haben? In v. **11** kommen צפור und יונה wohl wegen der Schnelligkeit ihres Fluges in Betracht vgl. Ps 55_{7}. Jes 60_{8}; jenes ist häufig die Bezeichn. eines kleinen Vogels, bes. des Sperlings. והושבתים müsste wohl im Sinne von הושבתים לבטח Jer 32_{37} stehen. Wahrscheinlicher ist aber וַהֲשִׁיבֹתִים zu lesen vgl. Gen 29_{3} LXX u. ö.: und ich will sie zurückführen in ihre Häuser. Das am Schl. sich findende נאם יהוה kommt nur noch in c. 2 vor und zwar in vv., die schwerlich von Hosea herrühren, nur bei v. 16 ist das anders, ob aber dort נאם י׳ richtig ist, ist fraglich. Die letzten vv. unsers cap. von v. 8b an sind insofern auffallend, als sie durchaus ausserhalb des Gedankenkreises sich bewegen, der den Proph. bei diesen Rückblicken von c. 9 ab erfüllt. Jeder der Rückblicke schloss mit einem scharfen Wort des Gerichts vgl. $9_{7.\,15ff.}$ $10_{6ff.\,13ff.}$, nur hier tritt unvermittelt die Heilsverkündigung ein, auf die aber das Folgende gar keine Rücksicht nimmt, sondern c. 12 fährt in dem bisherigen Strafton fort. Desshalb haben Smend, Volz u. a. mit Recht ihre Bedenken gegen diese vv. als ursprünglich hoseanisch ausgesprochen, Smend weist auch darauf hin, wie in c. 14, wo die Heilsweiss. hervortritt, sie in ganz andrer Weise vermittelt ist als hier vgl. Alt. Relig.gesch. S. 201 Anm. Aber auch abgesehen von diesem Gesichtspunkt bieten namentlich die vv. 9—11 Bedenken; die Darstellung ist in einer Weise breit, wie das Hoseas Art wenig entspricht, und Wendungen wie die: »ich will Ephraim nicht wieder vernichten« werden immer am ehesten im Munde eines Mannes verständlich sein, der auf vergangene schwere Strafgerichte zurückblickt. Es lässt sich leicht begreifen, wie ein Leser zu diesem Zusatz kam: er nahm an dem v. 8a Israel gedrohten Geschick Anstoss, weil Adma und Seboim aus Gen 14 ihm als Beispiele eines Gottesgerichts bekannt waren, das keine Hoffnung mehr übrig zu lassen schien. Drum fügt er diesen Zusatz an, durch den im Widerspruch mit andern Stellen vgl. $9_{15ff.}$ 10_{6} die Vernichtung Ephr.'s negirt und die Verheissung vorausgenommen wird. So vom Standpunkt eines Späteren aus würde sich בנים מים erklären, so auch לֹא אשוב לשחת, עשה חרון אף, das sonst

12 1 Mit Lüge hat mich Ephraim umgeben und mit Trug das Haus Israel, *Juda aber ist noch *vertraut* mit Gott und dem Heiligen treu.*

---

in diesem zweiten Theil sich nie findende נאם יהוה etc. — Scheidet man diese vv. von 8b ab aus, dann muss איך natürlich jedesmal als verstärkender Ausruf vgl. Jer 3 19 gefasst und, falls das zweite איך zu tilgen ist, אתנך כאדמה אשימך כצבאים als affirmativer Satz genommen werden, welcher mit v. 5 parallel ist. Denselben Sinn findet auch Marti in dieser Stelle, doch sucht er ohne Ausscheidung der vv. auszukommen, indem er איך אתנך als Ausruf fasst und לֹא אעשה in v. 9 als Frage nimmt, ebenso den Schluss von v. 9, den er ולא אבעיר lesen will. Aber dabei bleibt die Schwierigkeit, dass die Erkl. von 9 init. und 9 fin. als Fragesätze nicht ohne Bedenken ist. Es wäre übrigens denkbar, dass 9b mit zum ursprüngl. Bestand gehört als Begründung zu 8a, dann müsste 9b im Gegens. zur Unbeständigkeit und Wandelbarkeit des Menschen Jahves Beständigkeit betonen: er hält, was er verspricht, aber auch was er droht.

c. 12 1—15. Israel umgiebt Jahve mit Lug und Trug (auch Juda ist abgefallen); Nichtigem jagen sie nach, vor allem in ihrer verkehrten Politik. Israel ist durchaus seiner Natur treu geblieben: wie es einst den Bruder überlistete und mit der Gottheit kämpfte, so handhabt das Volk auch jetzt falsche Wage und liebt Gewaltthätigkeit. Zwar brüstet Ephraim sich mit seinem Reichthum, aber der reicht nicht hin, um die Schuld auszugleichen, die es contrahirt hat. Jahve, Israels Gott von Aegypten her, wird desshalb sie noch einmal in Zelten wohnen lassen wie ehedem. v. 11. 12 gehören jedenfalls ursprünglich einem andern Zusammenhange an. Mit v. 13 greift Hosea abermals in die Vergangenheit zurück, um die Isr. zu Theil gewordene Liebe herauszuheben, zugleich aber um zu zeigen, wie alles vergeblich war. Isr. häufte Schuld auf Schuld, die Jahve strafen muss. — Jahve beginnt mit der Klage über Israels Treulosigkeit: כחש und מרמה könnten sich auf die Verlogenheit in Handel und Wandel überhaupt beziehen vgl. 4 2 u. ö. Wahrscheinlicher ist an Israels politisches Verhalten zu denken: wie das Weib mit keinem andern Mann Beziehungen unterhalten darf, so auch Isr. weder mit einem andern Gott noch mit einem andern Volk, das leidet Jahves Eifersucht nicht. Thatsächlich aber thut Isr. das Gegentheil davon: es schliesst mit Assur und Aegypten Bündnisse, weil sie lügen, dass Jahve ihnen nicht helfen kann; das ist die factische Verläugnung Jahves. v. 1b ist jedenfalls verderbt. Das Verb. רוד findet sich noch Jer 2 31. Gen 27 40. Ps 55 3, an allen drei Stellen ist die Bedeutung fraglich, ja selbst die LA. unsicher. Am ehesten lässt sich die Bed.: zügellos umherschweifen vertreten, aber von da aus kommen wir zu keinem Verständniss unsers רָד עִם אֵל; unmöglich ist sowohl die Erkl.: es ist zügellos gegen Gott, als auch die andere: es schliesst sich gegen die Gemeinschaft mit Gott ab vgl. ZATW 1887 S. 288. LXX hat offenbar gelesen: ויהודה עַתָּה יְדָעָם אל: Juda aber — Gott kennt sie nun. Doch kann das nicht ursprüngl. Text sein, weder ist עד recht begreiflich, noch erwartet man nach 1a eine derartige Aussage. Am einfachsten ist es auf Grund der LXX zu lesen יָדֻעַ st. רד (Marti). So ergiebt sich ein guter Zusammenschluss mit dem letzten Glied, dessen נאמן dem יָדֻעַ entspricht. Zu נאמן mit עם vgl. Ps 78 8. Also: aber Juda ist noch vertraut mit Gott und dem Heiligen treu. Freilich gehört קדושים im Sinne von אלהים nur der späteren Sprache an vgl. Prv 9 10. 30 3, hier ist es artikellos wie ein nom. propr. gebraucht; ebenso ist das doppelte עם auffallend, aber diese Bedenken können gegen unsere Auffass. von 1b nicht entscheidend sein, da es kaum einem Zweifel unterliegen kann, dass wir hier wie an den meisten andern Stellen, wo auf Juda Rücks. genommen ist 1 7. 4 15. 8 14 vgl. 5 5. 6 11, einen Einschub eines späteren Lesers, der die Rücks. auf Juda vermisste, haben. Durch diese oben vertretene Auffassung erledigt sich auch die Conjectur Cornill's, der lesen will: קְדֵשִׁים נִצְמָד vgl. Num 25 3. 5: und mit Hierodulen ist es zusammengekuppelt, eine Aenderung, die weder in den verss. eine Stütze findet, noch sich sonst empfiehlt vgl.

2 Ephraim weidet (?) Wind und jagt dem Sturmwind nach, täglich mehrt es
Lüge und *Nichtigkeit*, mit Assur schliessen sie einen Bund, und Oel bringen
sie nach Aegypten. 3 Einen Streit hat Jahve mit *Israel*, damit er heimsuche
an Jakob entsprechend seinen Wegen, nach seinen Thaten er ihm vergelte.
4 Im Mutterleibe übervortheilte er seinen Bruder *und in seiner Männerkraft*

Oort ThT 1890 S. 498f. v. **2** führt den Ged. von v. 1a weiter aus: רוח und קדים bezeichnen das nichtige gehaltlose Treiben Ephraims, das einen reellen Erfolg nie haben wird. Zum קדים vgl. Delitzsch zu Job 27_{21}, es ist die Bezeichnung des Südestwindes, der mit seinem glühenden Hauch Saaten und Pflanzen vernichtet. Das im MT. sich findende שד passt in den Zusammenhang nicht: es handelt sich ja um ihr Buhlen um Assurs und Aegyptens Gunst, desshalb ist zweifellos das von LXX gelesene שָׁו = שָׁוְא vorzuziehen. 2b geben die Erklärung zu 2a, dem entsprechend wird es wohl richtiger sein יַרְבּוּ בְּרִית st. ירבה וברית zu lesen und ebenso יוֹבִלוּ ; רִיב st. יוּבָל ; וְרִיב, cod. Sinait. bietet am Anfang von v. 3 kein *καὶ*; so entsprechen sich ירבו, יכרתו, יובלו. Zum Inhalt des v., besonders zum Schl. vgl. Jes 30_{6}. v. **3** kann ebenfalls nicht in Ordnung sein, denn warum hätte der Proph. Juda, das, wenn überhaupt, nur immer nebenbei erwähnt wird, hier an erster Stelle genannt? LXX las zwar יהודה, nicht aber ו vor לפקד, vielmehr machte sie diesen Inf. von וריב ליהוה abhängig; ist das in der That ursprüngliche LA. und der Inf. so aufzufassen, dann ergiebt sich vollends die Unmöglichkeit des jetzigen Textes, denn wie kann Zweck des mit Juda angestellten Rechtsstreites die Heimsuchung Jakobs sein? Offenbar ist יהודה eine Correctur für ישראל, die vielleicht mit dem jetzigen Text von v. 1 in Zusammenhang steht. Jedenfalls erwartet man hier ישראל, denn der sofort folgende v. spielt auf die beiden Namen יעקב und ישראל in sehr deutlicher Weise an. Wäre ו vor לפקד ächt, so hätten wir eine sonst nur in späteren Büchern sich findende Art des Ausdrucks, nämlich die Forts. eines vorhergehenden Satzes durch ו mit ל und Inf. vgl. K. § 114, 2 Anm. 5; offenbar ist die LA. der LXX vorzuziehen, so dass also 3b von 3a abhängig ist; 3c geht Hos. in das verb. finit. über, da der Inf. sich nicht auf die Dauer hält, sachlich gilt auch noch 3c als von 3a abhängig vgl. K. § 114, 3 Anm. 1. v. **4** betont der Proph., dass dies Israel schon so in seinem Stammvater geartet war: Gewaltthätiges Wesen sind ihm charakteristisch. Meist wird v. 4 freilich ganz anders verstanden: man meint v. 4 bilde gewissermassen einen Gegens. zum Vorhergehenden: Jakob habe mit Eifer, mit Mühe und Anstrengung seine bevorzugte Stellung errungen, habe den ihm ertheilten göttl. Segen schwer erkämpft. Aber nichts innerhalb unseres Zusammenhanges weist auf einen derartigen Gegens., vielm. setzt v. 8 den Gedanken v. 1—3 fort, und wie hätte der Proph. auch in v. 4, wenn es sich um den Patriarchen im Gegensatz zum jetzigen Jakob handelte, die Herausbebung des יעקב als Subj. unterlassen können? Das letztere begreift sich nur bei der vorher vertretenen Anschauung. Wie aber ist עקב zu erklären? Es läge nahe wegen בבטן an Gen 25_{26} zu denken, aber 1) ist es sehr fraglich, ob für den Ged.: er hielt seines Bruders Ferse עקב את אחיו genügte und 2) ist diese Erklärung von Jakob als »Fersenhalter« innerhalb dieses Zusammenhangs auch zu nichtssagend, handelt es sich doch darum, dass Isr. Jahve mit Lug und Trug umgeben hat. Man wird daher nothwendig an jene andere Gen 27_{36} vorliegende Erkl. denken müssen: er überlistete seinen Bruder; בבטן zeigt freilich, dass Hosea nicht von der dort vorliegenden Quelle abhängig ist, sondern dass es offenbar neben Gen 25_{26} eine andere Gestaltung der Sage gab, nach der dieser Versuch Jakobs schon in den Beginn seiner Existenz verlegt wird. — Mit 4b tritt ein ganz andrer bis v. 7 reichender Ged. ein, der vielmehr ein Lob für den Patriarchen enthält. Man hat freilich v. 4b nach Analogie von v. 4a erklären wollen, so dass Jakobs Kampf als Aeusserung seines gewaltthätigen Sinns in Betracht käme und demnach 4b sich mit 4a gegen v. 5—7 zusammenschliesst, aber dieselben Wendungen in v. 5 zeigen, dass

kämpfte er mit der Gottheit. 5 *Er kämpfte mit dem Engel und siegte, er weinte und flehte ihn an um Gnade, in Bethel fand er ihn und dort redete er mit ihm:* 6 *Jahve, der Gott der Heerschaaren, Jahve ist sein Name.* 7 *Du aber wirst durch deinen Gott heimkehren (?); Liebe und Recht bewahre, und hoffe*

---

diese Erkl. nicht möglich ist, denn in v. **5** ist der Kampf Jakobs mit dem Engel nicht als Aeusserung seines gewaltthätigen Sinns herangezogen, sondern offenbar zu dem Zweck, zu zeigen, mit welcher Energie er um den Segen rang; die ersten Worte scheinen auf Gen 32 29 zurückzugehen, nur wird man freilich את st. אֶל lesen müssen. In בכה ויתחנן kann unmöglich der Engel Subj. sein, vielm. muss Jakob als Subj. gedacht werden, nur wird man die Worte dann nicht vom Vorhergehenden trennen dürfen, so dass etwa hier auf die Angst und Sorge hingewiesen wäre, mit der Jakob das elterliche Haus verlassen (Steiner), das verbietet לוֹ, das sich nur auf den vorher erwähnten מלאך beziehen kann, mit dem Jakob gerungen. Demnach haben wir hier eine Umdeutung des physischen Kampfes in Gen 32 25ff., die freilich nicht zum Ausgangspunkt der Erklärung von Gen 32 25ff. gemacht werden darf vgl. Hengstb. u. a. v. 5b kann sich offenbar nur auf Jakobs Traum Gen 28 beziehen, so dass der Proph. also von jener Episode bei der Rückkehr am Jabbok auf die Zeit des Auszugs aus dem Vaterhause zurückspringt, oder aber jene in die Zeit vor dem Aufenthalt in Haran verlegt. Da in ידבר nur Jahve Subj. sein kann, so duldet auch ימצאנו kein andres Subj., das Suff. muss also auf Jakob gehen vgl. Gen 28 16. Aus der falschen Auffassung des Suff. als 1. Pers. Plur. ist die Verderbniss des urspr. עמו in עמנו hervorgegangen vgl. LXX cod. Sin. und einige minusc., Aqu. Sym. Theod. Syr. Die Impff. können nur von der Vergangenheit verstanden werden, vgl. M. § 378. Wie schliessen sich nun v. 6f. an? Sicher ist in v. 7 Jakob angeredet, auch der Gedanke in v. 7 ist derart, dass man v. 7 als Inhalt von ידבר v. 5 fassen kann. v. **6** hat man dann ebenfalls als Wort an Jakob angesehen und zwar in dem Sinne, dass sich Jahve damit dem Jakob gegenüber zu erkennen giebt, nur stimmt dazu wieder nicht die Art des Ausdrucks, bes. das Suff. in זכרו, da Jahve ja der Redende ist. Oort (a. a. O. S. 500) wollte v. 6 zum Subj. in ידבר machen, so dass das ו vor יהוה als durch Dittographie entstanden anzusehen ist. Aber bedenklich bleibt nicht nur die ausserordentl. Länge dieses Subj., sondern auch der Anfang von v. 7, der vgl. ואתה nicht den Eindruck macht, Anfang der Rede zu sein. Auch v. **7** ist nicht ohne Schwierigkeiten, denn ב bei שוב kann wohl den Ort bezw. Person ausdrücken, zu der man zurückkehrt, kaum aber die Person, mit deren Hilfe man zurückkehrt, auch würde man einen derartigen Ged. nicht am Anfang von v. 7, sondern nach den Impp. am Schluss von v. 7 erwarten. Wellh. schlägt תשבע für תשוב vor, so würde sich dieser Satz mit seiner Forderung des Bekenntnisses zu Jahve gut begreifen lassen neben den sofort folgenden Forderungen. Treffend auch das zweimalige אלהיך: als seinen Gott hat und wird er ihn erfahren, ihm Treue zu erweisen ist die selbstverständliche Pflicht. Die Auffassung Keils v. 7 als Wort an Israel zu verstehen, das sich zu Gott bekehren soll, ist innerhalb dieses Zusammenhangs schwer möglich. Wäre in v. 7 in der That Israel angeredet, so hätten wir hier wohl einen Zusatz von einer andern Hand, als derjenigen, welche die vorhergehenden vv. 4b—6 geschrieben hat. v. 6 würde dann lediglich die Aufgabe haben, das Subj. des ידבר stark herauszuheben. — Angesichts der mannigfachen Schwierigkeiten, welche diese vv. 4b—7 bieten vgl. den Anschluss von 4b an v. 4a, die auffallende Reihenfolge der Ereignisse aus dem Leben Jakobs: Hosea beginnt mit dem Jakobskampf bei der Rückkehr und schliesst daran das Ereigniss in Bethel beim Beginn der Wanderung — dem bedenklichen Anschluss von v. 6, der eine mit Rücksicht auf Ex 3 15 geschriebene Glosse zu sein scheint, an v. 5, endlich angesichts der Thatsache, dass v. 8 den Gedanken von v. 4a fortführt, legt sich die Vermuthung nahe, dass wir in v. 4b—7 Nachträge von späterer Hand vor uns haben, veranlasst durch die einzigartige Erscheinung, dass einer

beständig auf deinen Gott. 8 Kanaan — in seiner Hand hat es trügerische
Wege, zu *übervortheilen* liebt es. 9 Es spricht Ephraim: bin ich doch reich
geworden, habe mir Vermögen erworben — all *sein* Erwerb reicht nicht aus
für die Schuld, die er sich zugezogen hat. 10 Ich Jahve, dein Gott von

der Patriarchen, die sonst immer als leuchtende Vorbilder erscheinen, hier unter ganz anderem Gesichtspunkt betrachtet wird. Ob dieser Spätere mit ימצאנו und ידבר vielleicht hat auf Gen 28 und 35 9ff. hindeuten wollen? So würde sich auch v. 6 in seiner vorliegenden Form am leichtesten begreifen: es ist der Einschub eines Lesers, der Ex 3 15 vor sich hatte, und für diesen späteren Leser begreift sich auch das späte זכר im Sinne von שם: vielleicht ist ו vor אתה erst die Folge dieses Einschubs. Hingewiesen sei kurz auf den jüngsten Versuch von Beer, einen festen Zusammenhang zwischen den ersten 7 vv. unseres cap. aufzuweisen: Weil Ephraim bei seinem sündigen Treiben hartnäckig verharrt, so steht ihm von Gott Vergeltung bevor. Sein Ahne Jakob hätte ihm ein Verbild sein sollen. Auch der hat einst gefehlt (בבטן עקב את אחיו). Aber in Angst und Noth wendet er sich zu Gott zurück (ובאונו שרה וגו'). Der nimmt ihn wieder gnädig an und verspricht ihm seine Hilfe zur Rückkehr (בית־אל ימצאנו וגו'), freilich unter Bedingungen v. 7. Aber auch dieser Versuch ist m. E. darum unhaltbar, weil בבטן und באונו v. 4 nicht zwei Gegensätze einführen können, der Ged. kann unmöglich sein: im Mutterschoosse überlistete er seinen Bruder, in seiner Manneskraft aber wendet er sich an Gott zurück vgl. ZATW XV, 281 ff. — v. 8 führt den Ged. von v. 4a weiter, aber ohne Rücks. auf die Jakobgesch., möglich dass nach v. 4a ein Satz verdrängt ist, der 4a zu ergänzen bestimmt war, der aber um desswillen verschwinden musste, weil er zu stark mit 4b—7 contrastirte, während 4a wegen der Zweideutigkeit von עקב blieb, doch vgl. hernach zu 8b. Wie ist כנען zu verstehen? Oort bezieht es auf die Kanaaniter, welche mit ihrem Lug und Trug den Gegens. bilden zu den Israeliten und dem, was ihnen ziemt v. 7, aber was soll hier diese Gegenüberstellung, nachdem v. 1 schon darauf hingewiesen, dass Isr. Jahve mit Lug und Trug umgiebt? Und wie schlösse sich v. 9 an? Vielmehr ist כנען hier bildliche Bezeichnung Israels: dieses stolze Volk Jahves ist dem verachteten Kanaan gleichgeworden, welches falsche Wage u. s. w. führt. Vgl. Am 2 6. 8 5f. Es ist daran zu denken, dass der Handel ohne Zweifel lange in den Händen der in den Städten mächtig gebliebenen Kanaaniter lag, so dass כנען geradezu die Bedeutung des Handelsmanns empfangen hat vgl. Zph 1 11. So schliesst v. 8 sich direct an v. 4a an. Wellh. vermuthet, dass in 8b ursprünglich vielleicht לעקב st. לעשק stand, so würde der Anschluss noch evidenter, auch der Zusammenhang mit 8a deutlicher, während der MT in 8b eigentlich nicht zu 8a passt. v. 9 giebt gewissermassen die Antwort Ephr.'s auf den v. 8 enthaltenen Vorwurf: sie haben ein Ziel, reich zu werden, und dies Ziel haben sie erreicht, wenn auch nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist. און v. 4 = Kraft hier wie חַיִל = Vermögen. Nach dem MT. setzt v. 9b die Antwort Ephr.'s fort mit dem Hinweis darauf, dass all sein Reichthum ihm doch keine Schuld eingetragen, welche Ahndung verdiene. Aber dabei ist die Scheidung von עון und חטא auffallend. LXX hat einen etwas andern Text gelesen, nämlich כָּל יְגִיעָיו לֹא יִמָּצְאוּ לוֹ לְעָוֹן אֲשֶׁר חָטָא, offenbar bildet das לא ימצאו לו לעון den Gegens. zu מצאתי און לי: all sein Besitz reicht nicht hin für ihn für die Schuld, die er sich zugezogen d. h. ist unzureichend, um diese Schuld zu tilgen. Dieser Satz kann nur die Antwort auf Ephraims frevelhafte Rede in v. 9a sein, er bereitet v. 10 vor. Zu מצא vgl. Num 11 22. Im Gegens. zu diesem Treiben Israels, durch das es Kanaan gleich geworden, hebt v. 10 heraus, wie Jahve derselbe geblieben von der Zeit des Auszugs aus Aegypten an, immer Israels Gott, er hat ihnen keine Ursache zur Untreue gegeben, darum kann er auch diesem Verhalten Israels nicht ruhig zusehen, sie sollen wieder in Zelten wohnen wie ehedem: sie werden so herausgerissen aus der ganzen Ueppigkeit ihres bisherigen Lebens, Jahve erzieht sie zur Einfachheit, die einst das aus der Wüste kommende Israel kennzeichnete vgl. 2 12ff. Wellh. erinnert an die

Aegyptenland her, ich werde dich noch einmal in Zelten wohnen lassen wie in
den Tagen der Vorzeit.
11 Ich habe zu den Propheten geredet und habe viel Gesichte gegeben
und durch die Propheten in Gleichnissen geredet . . . . 12 Gilead ist Lug, ja
Trug sind sie, in Gilgal opfern sie den *Dämonen*, so sollen denn auch ihre

Rekabiten, die lange vor Hosea diese Forderung des Proph. in ihrer Weise zu realisiren suchten. Dass sie in der Wüste in Zelten wohnen, liegt nicht nothwendig in diesem v., vielm. ist das in Zelten Wohnen als Gegens. zu der ganzen gottlosen Cultur der Gegenwart verständlich. c. 11 11 lässt sich gegen diese Auffassung nicht geltend machen vgl. zu d. v. Fraglich ist nur כימי מועד. Gewöhnlich denkt man dabei an das Hüttenfest, aber 1) ist das ein חג und nicht מועד, und 2) passt ein derartiger Hinweis gar nicht in diesen Zusammenhang, denn dies Fest war das Fest der ausgelassensten Freude. Meist hat man das Wohnen in den Laubhütten während der Festtage als Erinnerung an das Wohnen in Zelten während des Wüstenaufenthalts gedeutet, aber diese Erklärung der Festsitte ist der älteren Zeit fremd, erst P. kennt sie, ursprünglich ist lediglich an die Laubhütten zu denken, in denen man sich während der Lese aufhielt, vgl. m. Arch. II, 150 ff. 180 ff. Wellh. erinnert daran, dass das Passah das eigentl. Wüstenfest der Israeliten ist, vgl. Ex 4 23. Aber davon, dass man jemals beim Passah in Zelten gewohnt, lässt uns der Ritus des Festes, soweit er uns bekannt ist, nichts erkennen. Wahrscheinlich ist מועד ein Textfehler und statt dessen עולם zu lesen vgl. כימי נעוריה und כיום עלותה 2 17, ev. מדבר, so kommt auch עד erst zu seinem vollen Recht, denn selbst wenn bei כימי מועד an ein jährliches Passah gedacht werden könnte, immer bliebe dies עוד אושיבך auffallend, weil auf einem unklaren Ged. beruhend. Perles Analecten S. 44 wollte כימי עד lesen, aber עד wird nie wie עולם von der fernen Vergangenheit gebraucht. v. 11 weist auf die von Jahve ausgegangene fortdauernde Unterweisung Isr.'s durch die Proph. hin. Der Anschluss an das Vorhergehende ist fraglich: nach der Strafandrohung v. 10 b erwartet man einen derartigen Ged. nicht, offenbar ist der Anschluss nur so zu denken, dass der Proph. auf 10 a zurückgreift: der v. führt weiter Jahves Thaten Isr. gegenüber aus. v. 12 schliesst sich aber auf keine erkennbare Weise an das Vorhergehende an, der v. nimmt Rücksicht auf den Cultus an bestimmten Orten und verkündigt desshalb das Gericht. Wellhausen vermuthet, dass beide vv., die dem Hosea abzusprechen kein Grund vorliegt, ursprünglich in einem andern Zusammenhang standen vgl. unten. Zum Perf. mit Waw zur Einführung oft wiederholter Handlungen vgl. K. § 112, 4 d. Statt על ist offenbar אל zu lesen. 11 c ist gewöhnl. erkl.: Durch die Propheten redete ich in Gleichnissen, nur lässt sich für דִּמָּה diese Bed. sonst nicht nachweisen. Hos. gebraucht dasselbe verb. דמה in der Bedeut. »vernichten« 4 5; daran haben einige Erkl. auch hier gedacht (אֲדַמֶּה) und versucht das folgende אם heranzuziehen als Rest des ursprüngl. Obj. vgl. 4 5; denn dies אם hat im Beginn von v. 12 keinen Sinn: sicher hat Hosea über Gilead kein hypothet. Urtheil abgeben wollen, wie das sowohl 6 8 als auch der parallele von Gilgal handelnde Satz zeigt, auch würde zu dem Satz אם גלעד און sich schlecht der Nachs., in dem offenbar die Israeliten überhaupt Subj. sind (vgl. nachher), fügen, endlich auch היו als Perf. proph. neben זבחו als Perf. hist. auffallend sein. Der Ged., dass Jahve durch das Wort der Proph. das Vernichtungsgericht öfter gebracht, findet sich ganz ähnlich 6 5 vgl. zu d. St. Aber so naheliegend es auch scheinen mag nach 4 5 zu erklären, hier ist diese Auffassung von 11 c neben 11 a und 11 b unwahrscheinlich. In v. 12 ist Gilead wie 6 8 ohne Zweifel eine bestimmte Oertlichkeit und zwar eine solche, welche als Cultstätte damals in den prophet. Kreisen besonders verrufen war. Freilich scheint der Text nicht ganz in Ordnung zu sein, denn das Subj. in היו kann kein andres als das in זבחו sein, man pflegt aber nicht zu sagen: die Isr. sind Nichtigkeit geworden, sondern sie haben Nichtigkeit vollbracht vgl. 6 8, wo dasselbe Gilead und און, aber letzteres in Verbind. mit פעלי, sich findet, viell. schrieb der Proph. auch עשו, wie Wellh.

Altäre gleich den Steinhaufen an den Grenzen der Aecker werden. 13 *Und
Jakob floh nach dem Gefilde Arams und Israel diente um ein Weib und um
ein Weib hütete er.* 14 *Aber durch einen Propheten führte Jahve Israel aus
Aegypten heraus und durch einen Propheten wurde es behütet.* 15 Bittern Un-

vermuthet, der auch אם st. אך lesen will. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass der Text urspr. auch בגלעד hatte, und dass erst durch das fehlerhafte אם das ב ausgestossen ist. Compl. hat übrigens Γαλγαλα vgl. zu 6 8, während verschiedene codd. der LXX für בגלגל vielm. בגלעד gelesen zu haben scheinen. In 12 b ist שורים auffallend, nicht nur, weil dieser Plur. sonst nicht vorkommt, sondern auch weil nicht zu sehen ist, warum der Proph. hier das Opfern der Stiere heraushebt, die doch gebräuchl. Opferthiere waren. Hätte er an nicht oder nicht mehr zum Opfer geeignete Stiere gedacht, so hätte das irgendwie angedeutet sein müssen. Hier. übers. freilich bobus immolantes, aber ob er in der That לשורים gelesen, ist sehr fraglich, in seinem Comment. giebt er nur die Conson. unsers MT. an. Aber selbst wenn wir ein ל als nach גלגל ausgefallen annehmen, immer bliebe nicht nur das Bedenken betreffs des Plur., sondern auch das Auffallende, dass das den Stieren dargebrachte Opfer grade mit Gilgal in Verbindung gebracht wird, während sonst Dan und Bethel die Stätten dieses Cultus sind, auch gebraucht der Proph. sonst für das Stierbild den spöttischen Ausdruck עֵגֶל, עֲגָלִים vgl. 8 5. 6. 13 2. Unter diesen Umständen verdient der Vorschl. Hitz.'s ernste Erwägung, der לַשֵּׁדִים lesen will, das Dtn 32 17 vgl. Ps 106 37 in der gleichen Verbind. mit זבח sich findet. Von diesem Text שדים aus wird die LA. der LXX, die offenbar שָׂרִים vorfand, begreiflich. v. **12 b** bringt die Strafe, die zu dem ersten und zweiten Satz in 12 a gehört, so dass כגלים wegen des Anklanges an גלגל wie an גלעד vgl. Gen 31 47 gewählt ist. Auffallend ist freilich, dass im Nachs. יהיו fehlt, ob vielleicht היו aus 12 a hiehergehört als יהיו? In 12 a könnte es unter Umständen entbehrt werden vgl. Jes 41 29. Grade den Altären wird das Gericht angedroht, weil es sich um Cultstädte handelt. Zu den an den Ackergrenzen zusammengeworfenen Steinhaufen vergleicht Wellh. Doughty Travels I, 22. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, dass v. 12, wenn ursprünglich zu diesem cap. gehörig, doch einst an andrer Stelle stand vgl. zu v. 14. Mit v. **13** f. greift der Proph. wieder in die Vergangenheit zurück, er zeigt die Noth und Mühsal, die Jakob-Israel in der Fremde zu erdulden hatte und andrers. die treue Hut, die Isr. erfahren hat. Was diese vv. in diesem Zusammenhange sollen, ist nicht abzusehen, sie reissen die zusammengehörigen vv. 12. 15 auseinander. Offenbar sind diese vv. Einschub eines Spätern und stehen auf gleicher Linie mit 12 4 b—7. Man könnte ja freilich auf den Ged. kommen, v. 14 als echten Bestandtheil mit v. 11 in Beziehung zu setzen, aber dabei fällt 1) der schroffe Uebergang von der ersten Person v. 11 zu der dritten in v. 14 auf, 2) nicht minder der Bau: v. 14 b ist neben 14 a unverhältnissmässig kurz, was um so auffallender ist, als man nach v. 14 a die Heraushebung des Subj. erwartete. Da nun v. 13 zweifellos Einschub ist — denn der Zweck dieses v. in diesem Zusammenhange ist nicht begreiflich —, v. 14 ferner im Gegens. zu v. 13 steht und durch die Annahme des Einschubs von v. 13. 14 der Zusammenhang ein deutlicher wird, so zweifle ich nicht, dass beide vv. als Zusätze eines Lesers ähnlich den vv. 4 b—7 anzusehen sind. Was der Verf. unter שדה ארם verstanden, lässt sich nicht bestimmen, da der Ausdr. sich in der Vätergesch. nicht findet; jedenfalls setzt ויברח eine Gen 27 entsprechende Gesch. voraus. Zu v. 13 b vgl. Gen 29 15 ff. Ob שמר hier in der That etwas von der arabischen Bedeut. ›Nachtwachen erdulden‹, die auch in ליל שמורים durchschimmert Ex 12 42 a, hat? Viell. ist die Wahl des Ausdrucks lediglich durch das parallele נשמר v. 14 bestimmt. Auffallend ist die ohne Zweifel beabsichtigte Gegenüberstellung von באשה und בנביא: um eines W e i b e s willen diente Jakob, aber durch einen P r o p h. führte Jahve Isr. herauf, das klingt fast wie die Gegenüberstellung eines bösen und guten Princips vgl. Löwe Beiträge zum Verständniss des Proph. Hosea, Zürich 1863, S. 36 und Wellh. zu d. St. v. **15** setzt den Ged. v. 12 fort

muth hat Ephraim erregt (?), seine Blutschuld schleudert (?) er auf ihn und seine Schmach vergilt ihm sein Herr.

13 [1]Als Ephraim . . . ., war er Fürst in Israel; da verschuldete er sich durch den Baal und starb. [2]Und jetzt fahren sie fort zu sündigen, sie machen sich Gusswerke aus ihrem Silber, nach ihrem *Bilde* Götzen, Menschenwerk

---

und schliesst mit scharfer Gerichtsdrohung ab. תמרורים müsste acc. adv. sein: bitterlich, doch ist es fraglich, ob der Text hier richtig ist, da man das Obj. sehr vermisst. In 15b, welcher auf Ephr.'s Strafe verweist, ist der letzte Satz klar: חרפתו ist Ephr.'s schmähliches Verhalten; das Suff. könnte freilich auch den Gen. obj. bezeichnen: die Jahve angethanene Schmach vgl. Jes 65 7, doch ist das neben dem parallelen דמיו nicht wahrscheinlich. Schwierig ist ודמיו עליו יטוש. Das verb. נטש ist auffallend, da es = »schleudern, hineinwerfen« sonst in dieser Verbindung nicht gebraucht wird, viell. steckt in ihm ein alter Textfehler. Zu אדניו vgl. K. § 124, 1 c. Vgl. übrigens zu dem ganzen c. 12 Beer in ZATW XIII, 281 ff.

13, 1—11: Der Proph. beginnt abermals mit einem Rückblick in Ephr.'s Vergangenheit, an den er eine Kritik der Gegenwart anschliesst, vor allen Dingen die ihres Bilderdienstes, zugleich aber auch ihrer gottvergessenen Politik. Darum wird Jahve über sie das Gericht bringen, aus dem sie Niemand erretten kann, auch ihre Könige und Fürsten nicht, von denen es gilt: im Zorn gegeben und im Zorn genommen.

In v. 1 blickt der Proph. offenbar zurück in die Vergangenheit, das ergiebt sich sowohl aus v. 1 b, wie aus dem עתה v. 2, mit dem H. auf die Gegenwart Rücksicht nimmt. Freilich ist v. 1 a hoffnungslos verderbt. Zwar kann über die Bedeutung von רתת = »Schrecken« nach dem Aram. kein Zweifel sein, aber wie fügt sich das in den Zusammenhang? Jedenfalls ist רתת nicht Nachs. zu כדבר אפרים, das ist weder grammatisch möglich, noch gäbe der so gewonnene Satz einen befriedigenden Sinn. Die Meisten haben daher רתת als Obj. zu כדבר gefasst und dann in נשא den Nachs. gesehen: als E. Schrecken redete, war es erhaben in Isr., aber weder hat נשא diese Bedeut., noch gewinnen wir so einen klaren Gedanken. Ewald u. A. haben endlich נשא als Forts. des Inf. ansehen wollen, so dass v. 1 b Nachs. zu 1 a ist: »als Ephr. Schrecken redete, er sich in Isr. erhob, da versündigte er sich durch Baal und starb«, aber auch diese Auffass. ist unmöglich, weil dabei weder בישראל noch הוא begreiflich wird. Offenbar steckt hier in v. 1 a eine Textverderbniss; viell. ist נָשִׂיא zu lesen (Oort, Wellh.), der Satz kann ohne Schwierigkeit von der Vergangenheit verstanden werden vgl. 11 1, er würde auf die Führerstellung Ephr.'s in der Vergangenheit hinweisen. Für רתת schlägt Oort חֻקֹּת vor: als Ephr. verständig redete vgl. LXX *δικαιώματα*, wobei sie vielleicht an das Aram. דת gedacht hat, aber diese Conject. ist bedenklich trotz Job 34 35, denn warum diese Betonung des דַּבֵּר? Worauf sich v. 1 b bezieht, ist nicht ganz zweifellos: viel Wahrscheinlichkeit hat Wellh.'s Vermuthung, der an die Besiegung der Josephstämme durch die Philister in den Tagen des Eli denkt: damals wurde in der That ihre Macht gebrochen, nicht nur die Jisre'elebene, sondern auch das Gebirge Ephraim kam in die Hände der Philister, ja selbst in Benjamin sass ein Vogt der Philister. Freilich wird diese Niederlage in den uns erhaltenen Quellen nicht mit dem Baalsdienst in Verbindung gebracht, aber es wäre doch wohl denkbar, dass Hosea in ihm die letzte Ursache des über Israel gekommenen Verhängnisses gesehen haben kann. Mit v. 2 geht der Proph. auf die Gegenwart über, in der sich die Sünden der Vergangenheit fortsetzen. Deutlich wird hier wie 11 2 der Baalsdienst mit dem Bilderdienst identificirt. Statt כתבונם scheint LXX כתמונת gelesen zu haben (*κατ' εἰκόνα*), wahrscheinlich ist כְּתַבְנִיתָם zu lesen, bei der LA. des MT. hebt das Wort einen überflüssigen Ged. heraus. Wir haben hier die ersten Ansätze zu jener Polemik, die hernach Deuterojes. in der ausführlichsten Weise — freilich spec. von den Götzen — durchführt vgl. Jes 40—44. Die beiden Sätze in 2b werden meist eng mit-

ist es alles, *Gott* sagen sie zu ihnen, opfernde Menschen küssen Kälber.
3 Darum werden sie *(gleich dem Morgengewölk, gleich dem früh verschwindenden
Thau)* gleich der Spreu, die von der Tenne verweht wird, gleich dem Rauch
aus dem Fenster sein. 4 Und doch bin ich Jahve, dein Gott, von Aegyptenland
her, einen Gott ausser mir kennst du nicht, und einen Helfer ausser mir giebt
es nicht. 5 Ich kannte dich in der Wüste, *weidete dich* im Lande der Gluth.
6 Wie sie weideten, wurden sie satt, wurden satt und es erhob sich ihr Herz,
darum haben sie mich vergessen. 7 *So werde ich gegen sie wie ein Leu, wie

einander verbunden: »von ihnen sagt man: Menschenopferer küssen Kälber, aber damit würde man ja einen Gedanken gewinnen, der dem wirklichen Thatbestande gar nicht entspräche, dieser Ged. war nicht der der grossen Masse, sondern der des Hosea und seiner Gesinnungsgenossen. Man wird demnach beide Sätze selbständig fassen müssen. Wellh. u. A. wollen אמר im Sinne von דבר verstehen, so dass also die Thorheit hervorgehoben wäre, dass sie zu Bildern reden, als könnten sie hören. Aber so lässt sich אמר sonst nicht nachweisen. Daher scheint mir Stade's Vermuthung sehr beachtenswerth, der st. להם vielm. אלהים lesen oder dies vor להם einsetzen will: Gott sagen sie zu ihnen (vgl. ZATW III, 12 Anm. 1). Der Ausfall des fast identischen אלהם vor להם ist leicht verständlich; eine Stütze findet diese Vermuthung an 14 2, wo offenbar das Israel der Zukunft im Blick auf die hier zum Ausdr. kommende Thorheit der Gegenwart gezeichnet wird. זבחי אדם wird gewöhnl. übers.: Menschenopferer und dabei an die auch Jahve dargebrachten Menschenopfer gedacht. Aber mit Recht ist das von Wellh. u. A. verworfen: weder würde Hosea eine derartige Sitte so nebenbei berührt, noch auch so die Polemik geführt haben, dass er auf das Unsinnige dieser Sitte hinwies. Auch war hier, wo er vom Bilderdienst redet, kaum die passende Gelegenheit, vom Menschenopfern zu sprechen. Desshalb ist es richtiger, »opfernde Menschen« zu übersetzen: die specielle Bezeichn. geht voraus und die allgem. wird jener untergeordnet. Angesichts des פרא אדם Gen 16 12 נסיכי אדם Mch 5 4 kann über die grammat. Zulässigkeit dieser Auffassung kein Zweifel sein vgl. K. § 128, 2e. Hosea hebt demnach die Lächerlichkeit der Thatsache hervor, dass opfernde Menschen Kälber küssen. Der Plur. würde als Bezeichn. des Genus begreiflich sein, auch wenn Hosea nur an das Kalb von Bethel gedacht hat. v. **3** weist auf das Gericht. Da die beiden ersten Bilder sich wörtlich ebenso 6 4 finden und dieser v. durch diese vier Bilder überladen ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie durch einen andern hier eingetragen sind. Das Po. יְסֹעֵר müsste intrans. = verfliegen gefasst werden, vielleicht aber ist יְסֻעַר zu lesen. Zu dem Bild von der Spreu vgl. Jes 17 13. 41 15f. Ps 1 4 u. ö. Ueber die Tennen vgl. m. Arch. I, 232. Für den Rauch gab es keinen andern Abzug als den durch das Fenster bezw. Fenstergitter (אֲרֻבָּה). v. **4. 5** weisen demgegenüber darauf hin, wie allein Jahve sich ihnen als Helfer und Wohlthäter erwiesen. לא תדע empfängt seine Bedeutung durch den parallelen Satz: einen Gott ausser Jahve kennt Isr. nicht, insofern es aus Erfahrung von keinem andern weiss. Der Zusatz, den LXX hier bietet, mag in der hebräischen Vorlage gestanden haben, echtes Gut des Hosea ist er nicht, sondern steht auf einer Linie mit Am 4 13. 5 8. 9. 9 5. 6 (Wellh.). v. **5** sagt, inwiefern Jahve von der Zeit des Auszugs an Isr.'s Helfer war: in der Wüste hat er Isr. geweidet. Der jetzige Text hat ידעתיך, das wäre möglich und nach Am 3 2 zu verstehen, immerhin aber wäre es vor v. 6 auffallend, denn der Beginn von v. 6 setzt רעיתיך voraus: Jahve hat Isr. in der Wüste geweidet d. i. behütet und versorgt. Da Hos. sonst den Parallelismus hat, so ist es sehr wahrscheinlich, dass vor בארץ ein verb. ausgefallen ist. Vielleicht gehört רעיתיך dahin und ידעתיך ist an seiner Stelle zu belassen. LXX hat רעיתיך st. ידעתיך gelesen. Freilich Jahves Güte hat sie zum Uebermuth und zur Undankbarkeit verführt v. **6**. Das וישבעו spricht für die Vermuthung, dass das vorhergehende כ temporal zu fassen ist, da nach compar. כ dies וישבעו schwer

ein Panther auf dem Wege nach *Assur*. Ich stosse auf sie wie eine verwaiste Bärin und zerreisse ihre Herzkammern, und *Löwen* werden sie dort fressen, die wilden Thiere des Feldes sie zerreissen.
9*Dein Verderben*, Israel, *bin ich, wer* wird dir helfen?
10Wo ist denn dein König, dass er dir helfe, und alle *deine Fürsten, dass sie dir Recht schaffen*? Der du gesagt hast: gieb mir Könige und Fürsten!
11Ich gebe dir Könige in meinem Zorn und nehme sie in meinem Grimm.

12Wohl verwahrt ist Ephraims Schuld, gut aufbewahrt seine Sünde.
13Wehen einer Gebärenden kommen an ihn, aber er ist ein unverständiges Kind,

begreiflich wäre. Man wird daher viell. besser בְּרִעוֹתָם lesen. v. **7** ff. weisen nun auf die unausbleibliche Strafe: Jahve, Israels Helfer und Hirt, wird zum Löwen und Panther, der sie rettungslos zerreist, vor ihm giebt es keine Hilfe. ואהי ist jedenfalls fehlerhaft, denn das kann nur von der Vergangenheit verstanden werden, in der That aber handelt es sich um das, was Jahve in der Zukunft thun wird, wie das auch die andern verba in v. 7 und 8 beweisen. Es wird daher אֶהְיֶה gelesen werden müssen, auch LXX las das Impf. Statt אָשׁוּר haben LXX Pesch. Hier. אַשּׁוּר gelesen und mit Recht, denn שׁוּר heisst nicht »auflauern«, wie man es gewöhnl. zu übers. pflegt; die einzige Stelle, welche neben der unsrigen für die Bed. »lauern, auflauern« beigebracht wird, Jer 5 26 ist sehr zweifelhaft vgl. Giesebr. zu Jer 5 26. Auch würde, wenn man אַשּׁוּר nicht liest, שָׁם in v. 8 ohne Beziehung sein, da die Beziehung auf עַל דֶּרֶךְ ja nichtssagend wäre. Die Bilder des Löwen, Panthers, Bären für Jahve sind wohl gewählt mit Rücks. auf das Bild der Heerde, das v. 5. 6 vorlag. Zu dem Ged. in 7 b vgl. die analogen Ged. 7 11. 12 und 5 12. 14. Zu דֹּב שַׁכּוּל als Bild besonderer Wildheit vgl. II Sam 17 8. LXX las übrigens כְּפִירִים st. כְּלָבִיא (*σκύμνοι* vgl. Am 3 4. Ps 17 12. 104 21) und dem entsprechend וַאֲכָלֵם. v. **9**—**11** betonen, dass es aus dieser von Jahve verhängten Noth keine Hilfe giebt. v. 9 ist ohne Zweifel verderbt. Gewöhnl. pflegt man die Worte כִּי בִי בְעֶזְרֶךָ zum Subj. in שִׁחֶתְךָ zu machen: »es stürzt dich in's Verderben, dass du wider mich, deine Hilfe, bist«. Dabei ist nicht nur das fehlende Subj. in dem Satze כִּי וגו׳, sondern auch der ganze Bau des v. auffallend, zudem kommt dieser Ged. hier etwas spät, er ist ja schon v. 6 betont. LXX hat *τῇ διαφθορᾷ σου Ἰσραὴλ τίς βοηθήσει*; sie scheint demnach כִּי nicht gelesen zu haben und statt בִי vielm. מִי, wie auch Pesch. Auch 9a ist fraglich, ob viell. zu lesen ist: שִׁחַתִּיךָ? vgl. Oort a. a. O. S. 501. Natürl. wäre es Perf. proph. Vielleicht ist auch כִּי Rest eines ursprüngl. אָנֹכִי; gerade hier wäre das ausdrückliche Herausheben des Subj. begreiflich. So betonte v. 9 den Ged., dass Jahve selbst Israels Verderben bewirkt und dass es aus diesem kein Entrinnen giebt. v. **10**. **11** führen 9b weiter aus. Die Fragen negiren nicht das Dasein von König und Fürsten, als wäre Isr. dann in Anarchie gestürzt, sondern betonen lediglich die Unfähigkeit derselben helfen zu können. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn das בְּכָל עָרֶיךָ ist schwer begreiflich, zudem ist auch der Parallelism. zerstört, endlich lässt der Schluss des v. eine Aussage über die שֹׁפְטִים vermissen. Offenbar ist mit Houtsma (ThT 1875, 73) zu lesen: וְכָל־שָׂרֶיךָ וְיִשְׁפְּטֶךָ. LXX hat wenigstens für וְשֹׁפְטֶיךָ noch ein verb. (*κρινάτω σε*) gelesen, ebenso Pesch. statt בְּכָל noch וְכָל. Die Könige und ihre Beamten (שָׂרִים), anstatt die Pfleger und Hüter des Rechts zu sein, waren vielmehr die Unterdrücker des Rechts: durch eine bestimmte Partei auf den Thron erhoben, mangelte dem Könige von Anfang an die rechte Bewegungsfreiheit, er musste sich auf die Gewalt stützen, durch die er emporgekommen, und seinen Helfershelfern dankbar für die Unterstützung sein, die er einst von ihnen erhalten hatte. Hosea schaut auf diese ganze Geschichte der Königsherrschaft zurück und kommt von hier aus zu der Erkenntniss v. 11: im Zorn gegeben und im Zorn genommen. Die Impff. stehen v. 11, weil diese ganze Gesch. noch mitten in der Vollziehung begriffen ist. Vgl. die andern von den Königen handelnden Stellen c. 7 3ff. 8 4. 10. 10 7. 9. 15.

zur Zeit tritt er nicht in den Muttermund. 14 Von der Hand der Scheol sollte
ich sie befreien, vom Tode sie loskaufen? Wo sind deine Seuchen, Tod? wo
deine Pestilenz, o Scheol? Reue ist vor meinen Augen verborgen. 15 Mag er,
wie zwischen Wasser das Riedgras fruchtbar sprossen, ein Ostwind wird
kommen, ein Wind Jahves, der von der Wüste sich erhebt, dass sein Born *aus-
trocknet* und seine Quelle versiegt, er wird den Schatz aller kostbaren Klei-

---

13, 12—14, 1. Ephraim verharrt in seinen Sünden, versäumt die Stunde der Neugeburt, so muss denn erbarmungsloses Gericht über sie ergehen.

Mit **13, 12** tritt wieder ein neuer Abschnitt ein. Natürlich kann der Ged. nicht der sein: Ephr.'s Strafurtheil ist längst gefällt, liegt versiegelt und wohl verwahrt da (Ew.), denn dieser Ged. könnte so nicht ausgedrückt sein, vielmehr kann v. 12 nur besagen: Ephr.'s Sünde ist zusammengebunden, liegt aufbewahrt da. Zu צרור vgl. Job 14 17. Im Zusammenhange kann das nicht besagen: sie wartet der Abstrafung, auf die nun v. **13** (Wehen der Gebärenden) hinweist, dadurch wird dem v. 13 ein Ged. untergeschoben, den der v. nicht hat, vielm. liegt in v. 13 aller Nachdr. darauf, dass Ephr. ein thörichtes Kind ist, weil es die Zeit, da es zum Leben geboren werden kann, nicht begreift d. h. weil es nicht von seiner alten Art lässt, sondern in seinen Sünden verharrt und damit die Todesgefahr über sich bringt. In Zusammenhang mit diesem Ged. kann v. 12 f. nur den von Wellh. herausgestellten Sinn haben: »es bleibt Alles beim Alten. Höchste Zeit zur Wiedergeburt wäre es wohl, zeitweilig werden auch wohl krampfhafte Anstrengungen gemacht; aber es wird doch nichts daraus, eine neue Creatur kommt nicht zur Welt«. Auffallend ist die asyndetische Verbindung הוא, viell. ist nach dem vorhergehenden לֹא ein ו vor הוא ausgefallen. עֵת im Sinne von »zur rechten Zeit« ist nicht ohne Bedenken; auch כי עת als selbständigen Satz zu fassen ist nicht leicht, am einfachsten dürfte es sein, כָּעֵת zu lesen vgl. Num 23 23. Jdc 13 23. 21 22: der Proph. weist damit auf den Zeitpunkt der eingetretenen Wehen hin vgl. Marti S. 175. Dadurch dass das Kind in den Muttermund tritt, beseitigt es die für die Mutter wie die für sich selbst bestehende Lebensgefahr. Wahrscheinlich ist am Schl. des v. בנים zu streichen und בְּמִשְׁבַּר zu lesen vgl. Jes 37 3 (Marti). Nach dieser Heraushebung der Thorheit d. h. der Unbussfertigkeit Ephr.'s, durch die es das Verderben auf sich herabzieht, kann v. **14** a keine Verheissung enthalten, sondern die Sätze sind als Fragesätze zu fassen vgl. K. § 150, 1 und dementsprechend die beiden folgenden Fragesätze im Sinne der Aufforderung zu nehmen. Die דבריך sind die mille viae leti vgl. Ps 91 6. Zu אהי vgl. v. 10. Der Schlusss. giebt die logische Begründung für die vorhergehenden Sätze: Jahve wird sie nicht erretten, vielmehr fordert er Scheol und Tod auf, ihre Waffen zur Anwendung zu bringen, weil Reue vor seinen Augen verborgen ist, was er angedroht, muss er vollziehen. Die Bedeut. »Mitleid« für נחם würde trefflich in den Zusammenhang passen, aber das Wort lässt sich so nicht nachweisen vgl. zu 11 8. v. **15** führt den Ged. von v. 14 fort, und zwar muss כי concess. gefasst werden. Ohne Zweifel spielt יפריא auf אפרים an, daher פרא statt des gebräuchlicheren פרה; zum Hiph. vgl. K. § 53. 2. Schwerlich ist aber בין אחים ursprünglicher Text, denn es handelt sich ja hier nicht um den einzelnen Stamm Ephr., der der volkreichste war, sondern Ephr. ist die Bezeichnung des Nordreichs überhaupt. Schon Raschi hat אחים mit אחו zusammengestellt; das ist freilich nicht möglich, vielmehr wird man letzteres geradezu zu lesen haben. Es würde durch בין אחו auf den Standort des Baums hingewiesen: am Wasser, so dass es ihm nie an Feuchtigkeit fehlt, denn nur dort findet sich אָחוּ das Riedgras vgl. Gen 41 2. 18. Jes 19 7. Zu dem Bild von dem Baum, der am Wasser steht vgl. Ps 1 3. Viell. aber ist zu lesen כבין מים אחו (Wellh.). Der heisse Südostwind trocknet die Quelle aus, an der der Baum steht, so dass er verdorren muss. Ohne Zweifel ist וְיֵבוֹשׁ falsche Vocalisation des ursprüngl. ויבש, entw. ist dies dem ויחרב entsprechend zu lesen וְיָבֵשׁ, oder mit LXX ויֹבשׁ und ויַחֲרִב, im letzteren Fall

nodien rauben. 14 [1]Büssen wird es Samarien, dass es gegen seinen Gott rebellisch war, durch's Schwert werden sie fallen, ihre Kinder zerschmettert, *und ihre schwangeren Weiber aufgeschlitzt.*

[2]Kehre um, Israel, zu Jahve deinem Gott, denn durch deine Schuld bist du zu Fall gekommen. [3]Nehmet Worte mit euch und kehret um zu Jahve, sprechet zu ihm: »ganz vergieb die Schuld und lass dich begütigen, so wollen wir *die Frucht* unserer Lippen bezahlen. [4]Assur soll uns nicht helfen, auf

---

wären מקורו und מעינו Objj. Der letzte Satz des v. ist auffallend, denn das hier Ausgesagte kann nicht vom Wind als Subj. verstanden werden, vielm. muss הוא sich auf den Feind beziehen, der durch den Wind symbolisirt wird. Vielleicht ist dieser letzte Satz der Rest einer Reihe von Versgliedern, in denen von dem Feind, dem Assyrer, die Rede war; durch ihren Ausfall geschah es, dass הוא jetzt nach rückwärts ohne Beziehung steht, und man dazu verführt wird, es mit רוח in Verbindung zu bringen. c. **14, 1** gehört als Abschl. zu c. 13, der v. schliesst ab mit dem Hinweis auf die in Folge ihrer Sünden über Samarien kommende Katastrophe. תאשם empfängt sofort im Folgenden seine Erklärung. Auffallend ist der Wechsel der Suff.: zuerst das fem. sing., sodann das masc. plur. und endl. masc. sing.; offenbar liegen hier Fehler vor und namentlich an der letzteren Stelle, weil sowohl die Form הריות st. הָרוֹת auffallend ist, — sie findet sich nur hier — als auch das Praedic. im masc. nach dem vorausgehenden femininen Subj. schweren Bedenken unterliegt vgl. K. § 145, 7b Anm. 3. Zum letzten Satz vgl. II Reg 15 16. Am 1 13; zum vorletzten vgl. 10 14. Na 3 10. Ps 137 9. Vielleicht ist der letzte Satz erst durch einen Leser hinzugefügt.

14, 2—9. An Isr. ergeht die Aufforderung zu Jahve umzukehren und damit die Ursache seines Falles zu beseitigen: mit reumüthigem Bekenntniss und dem Gelübde von ihren Sünden abzulassen sollen sie sich Jahve nahen; dann wird er sich Isr.'s wieder erbarmen und in Liebe sich ihm zuneigen, dann wird er für Israel auch wieder die Quelle des reichsten Segens. v. 10 schliesst mit einer allgem. Mahnung an den Leser ab, die ohne Zweifel von einem Späteren herrührt. Wahrscheinlich ist dies Stück stark überarbeitet, denn es treten uns hier eigenthümliche Wendungen entgegen, die ihre Analogien in der späteren Litteratur haben. Oder ob wir hier die Niederschrift eines Prophetenjüngers vor uns haben? Die vv. ganz Hosea abzusprechen halte ich nicht für wahrscheinlich, denn eine solche Hoffnung auf eine bessere Zukunft muss der Proph. zum Ausdruck gebracht haben, er kann nicht wie Amos mit der Gerichtsdrohung geschlossen haben, weil seine Voraussetzungen ganz andere sind als die des Amos. Der Proph. beginnt mit der Aufforderung, zu Jahve zurückzukehren und damit die Ursache von Israels Fall zu beseitigen, denn die Abkehr von Jahve ist Israels Schuld, die Isr. in's Verderben gebracht. Auffallend ist das Perf. כשלת vgl. 5 5, ob gewählt mit Rücksicht darauf, dass das Gericht an Isr. schon in der Vollziehung begriffen ist vgl. 5 13f. 7 8f.? v. **3**f. geben die weitere Ausführung. Hitz. will דברים von Jahves Worten verstehen, die sie in ihr Bewusstsein aufnehmen sollen, aber in diesem Fall könnte דברים nicht völlig indeterminirt stehen, vielm. ist offenbar an das Bekenntniss zu denken, das sofort in כל תשׂא folgt. Der Ausdr. ist allerdings eigenartig, wie der v. überhaupt sich durch eine besondere Sprache auszeichnet. Viell. ist mit diesem קחו דברים ein stillschweigender Gegens. gemacht zu dem Volke in der Gegenwart des Hosea, welches in dem Opfer das Zaubermittel sah, durch das sie einen Einfluss auf Jahve gewinnen zu können meinten. Ueber den adverb. Gebrauch des כל vgl. K. § 128, 1 Anm. c. קח טוב kann jedenfalls nicht heissen: nimm es zu gut, wenn wir . . . . sondern: nimm Güte an d. h. lass dich begütigen; טוב steht substantivisch und zu der Bedeutung vgl. Ps 73 1. Freilich ist die Ueberlieferung des Textes dieser beiden letzten Sätze sehr zweifelhaft. LXX übers. *ὅπως μὴ λάβητε ἀδικίαν*, scheint also בַל st. כל gelesen zu haben. Einige Minuskeln haben

Rossen wollen wir nicht reiten und nicht ferner »Gott« zum Machwerk unserer
Hände sagen, denn bei dir findet der Verwaiste Erbarmen«. 5 Ich will ihren
Abfall heilen, sie willig lieben, denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt.
6 Ich werde wie der Thau für Israel sein, es soll sprossen wie eine Lilie, und
seine Wurzelschossen werden *sich ausbreiten* *wie der Libanon,* 7 *es werden
sich erstrecken seine Zweige,* und seine Pracht wird wie die eines Oelbaums, und

---

δύνασαι πᾶσαν ἀφαιρεῖν ἁμαρτίαν, und auf Grund dieses Textes vermuthet Oort (a. a. O. S. 503) unter der Vorauss., dass *πᾶσαν* eine Nachbesserung auf Grund des MT. ist, als ursprüngliche Vorlage יכלת שאת עון, aber weder lässt sich diese Vorauss. betreffs des *πᾶσαν* begründen, noch empfiehlt sich das יכלת שאת als ursprüngl. Text, denn was soll hier die Betonung, dass Jahve die Möglichkeit hat zu vergeben? — Statt קח haben LXX und Pesch. קְחוּ gelesen, was aber vor dem folgenden ונשלמה wenig wahrscheinlich ist. — Der letzte Satz ist jedenfalls verderbt, denn פרים spottet jeder Erklärung, es müsste Appos. zu שפתינו und dies = »Bekenntniss der Lippen« sein, lauter Unmöglichkeiten. LXX Pesch. haben gelesen פְּרִי vgl. auch Hier., und dies giebt einen trefflichen Sinn: es bezeichnet die Danksagung, die sie als Lobopfer Jahve darbringen vgl. Ps 51 17f. 69 31f. Jetzt geben sie ihre bisherige verkehrte Politik und ihren verkehrten Cultus auf v. **4**. Bei dem Satz על סוס לא נרכב ist ohne Zweifel an Aegyptens Hilfe zu denken, von dorther bezog man seit den Tagen Salomos die Rosse, vgl. I Reg 10 28. Jes 30 2. 16. Ez 17 15. Der Ausdr. ist freilich in Hoseas Mund sehr auffallend, verständlich ist er nur unter Voraussetzung von Jes 30. Der Satz 'ולא וגו bildet den Gegens. zu 13 2 vgl. zu d. St.: gedacht ist ohne Zweifel an die Bilder, in denen man Jahve verehrte. 'אשר בך וגו giebt die Begründung: Isr. wird zu so falschen Helfern seine Zuflucht nicht mehr nehmen, weil der Verwaiste, von aller menschl. Hülfe Verlassene, bei Jahve Erbarmen findet, eine allerdings sehr eigenthümliche Begründung und Anrede an Jahve. v. **5—7** die Antwort Jahves auf solch reumüthiges Bekenntniss Israels. משובתם kann den Abfall Isr.'s mit Einschl. seiner Folgen bezeichnen, aber an die letzteren vorwiegend zu denken hat man schwerlich ein Recht: Jahve heilt ihren Abfall durch die Kraft seiner Liebe, die Israel zu neuem Leben zu erwecken vermag. Aus freiem Antrieb will er sie lieben, besonderer Leistungen ihrerseits, abgesehen von der reuigen Umkehr, bedarf es nicht. In ממני hat Hos. wieder das Volk als Ganzes vor Augen. v. **6. 7** heben die Folgen heraus, die sich aus dieser veränderten Stellung Jahves zu Israel ergeben. Was der Thau für die fast verschmachtete Pflanze ist Jahve für Isr., das nun der Lilie gleich sprosst. Zu der Lilie als Bild der Fruchtbarkeit vgl. Plin. h. n. 21, 5. Schwierig ist ויך שרשיו כלבנון, hier fällt nicht nur das verkürzte Impf. auf, auch die Redensart הכה שרש »Wurzel schlagen« ist bedenklich, es ist sehr fraglich, ob das Hebr. eine diesem Germanismus entsprechende Art des Ausdr.'s hatte; endlich ist auch כלבנון auffallend, da vorher und nachher Isr. mit einer Pflanze bezw. Baume verglichen ist. Wellh. vermuthet, dass der Text ursprünglich lautete וילכו שרשיו so dass also שרש im Sinn von »Wurzelspross« steht wie Jes 11 10. 53 2, und ילכו יונקותיו erklärende Glosse ist, und כלבנון ist vom Schl. des v. 8 hier eingedrungen. In der That dürften sich so die Schwierigkeiten am einfachsten heben. Israel wird v. **7** der Olive gleichen, welche Sommer und Winter in grünem Laubschmuck prangt vgl. Jer 11 16. Ps 52 10. Der Libanon duftete sowohl in Folge der zahlreichen aromatischen Kräuter, mit denen er bedeckt war, als auch durch seine Nadelhölzer vgl. Cnt 4 11. ריח ist wohl Bild für Israels Ruf und Namen vgl. Cnt 1 3. v. **8** scheint Wort Jahves, da dies in v. 9 vgl. אני weiter fortgeht. Aber dabei ergiebt sich die Schwierigkeit, dass das Suff. in בצלו auf den Baum gehen müsste, von dem bisher die Rede war, nicht aber auf Jahve, was doch unmöglich ist, denn jener repräsentirt ja die einzelnen Israeliten. Sachlich ist kaum eine andere Beziehung des Suff. als auf Jahve möglich vgl. v. 9. Dann aber kann Jahve nicht der Redende sein. Da

sein Geruch wie der des Libanon sein. [8] *Sie werden heimkehren *und* in seinem Schatten *wohnen*, werden wieder an Getreide *sich laben* und sprossen wie ein Weinstock . . . .* [9] Was hat *Ephraim* noch mit den Götzen gemein? Ich werde (ihm) entsprechen und auf es blicken (?), ich bin wie eine grüne Cypresse, als von mir stammend erweist sich deine Frucht.

[10] *Wer weise ist, der merke das, wer einsichtig, der erkenne es; denn grade sind die Wege Jahves und Gerechte gehen darauf, Frevler aber kommen auf ihnen zu Fall.*

v. 8 nun auch eine auffallende Häufung von Bildern hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass v. 8 eingeschoben ist. Auffallend ist übrigens auch die Bezeichnung der Isr. als ישבי בצלו, denn das werden sie erst in der Zukunft sein, nicht aber können sie, als die aus der Fremde Zurückkehrenden, so bezeichnet werden. Desshalb hat man meist יְשֻׁבוּ eng mit יחיו verbinden wollen: sie werden wieder beleben, jedoch würden wir in diesem Fall eine andere Stellung des Subj. erwarten. LXX Pesch. haben וְיָשְׁבוּ st. ישבי gelesen, und in der That wird das die ursprüngl. Lesart sein: sie werden zurückkehren und in seinem Schatten wohnen vgl. Ez 31 6. Vielleicht ist auch בצלי zu lesen. — »Dann werden sie Getreide ziehen und werden sprossen wie der Weinstock« ist höchst auffallend, »ein unerquicklicher Mischmasch von eigentlicher und bildl. Rede« (Wellh.). Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch hier eine spätere Hand eingegriffen hat. LXX hat ζήσονται καὶ μεθυσθήσονται (andre codd. στηριχθήσονται) σίτῳ, das sieht wie eine Doppelübersetzung aus, und zwar scheint LXX gehabt zu haben וְיִרְווּ, wahrscheinl. ist ζήσονται später nach dem MT. hineincorrigirt. Zu חיה im übertragenen Sinn vgl. Ps 36 9. Vgl. Perles Analekten S. 59. Nach dem Schluss des v. müsste der Libanon-Wein einen besondern Ruf gehabt haben, aber wir hören sonst nie von ihm und es erscheint fraglich, ob so hoch im Norden wirklich guter Wein noch gezogen werden konnte. Da nach den vorhergehenden Pluralen auch das Suff. in זכרו auffällig ist und jetzt alle drei vv. 6. 7. 8 mit לבנון schliessen, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier ein Textfehler vorliegt. Auch in v. **9** liegt eine Verderbniss vor, da לי auf keine Weise einen erträglichen Sinn im Munde Jahves giebt; die Worte aber als Rede Ephr.'s aufzufassen (Chald. Syr. u. a.) ist unmöglich. LXX las לו, und damit gewinnen wir einen trefflichen Sinn: Jahve weist darauf hin, dass Ephraim jetzt jede Gemeinschaft mit den Götzen aufgegeben hat. Zu dem Ausdr. מה לו לעצבים vgl. Jdc 11 12. II Sam 16 10. 19 23 etc. Die für Isr. sich ergebende Folge hebt אני ענ׳ heraus. Zu עניתי vgl. 2 23ff., und zu שור fürsorgend auf Jemd. blicken vgl. Job 33 14 und den Gegens. הסתיר פנים Dtn 31 17. Auffallend ist freilich sowohl das Perf. neben dem Impf., als auch das mangelnde Suff. bei עניתי und das Suff. der 3. Pers. neben dem der 2. Pers. in 9b, desswegen vermuthet Wellh. עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ, was aber sehr fraglich bleibt: neben dem an zahlreichen Stellen herausgehobenen Baal findet sich keine, in der ענת erwähnt würde. Volz schlägt vor אני עניתיו תירוש ודגן, doch ist es mir zweifelh. ob ענה so mit doppeltem Accus. gebraucht werden kann vgl. Ps 65 6. Jahve ist der immergrünen Cypresse gleich, die Schatten spenden und erquicken kann vgl. וישבו בצלו v. 8, zugleich wird er zum Wunderbaum, von dem Israel seine Früchte empfängt d. h. die Quelle alles Segens.

v. **10** ist offenbar Zus. eines Lesers, in dem er seinen Wunsch zum Ausdruck bringt, des Proph. Reden zu beherzigen. Der letzte Satz כי וגו׳: Jahves Wege sind gerecht, hebt den in den Reden mannigfach behandelten Ged. heraus, und begründet so die Mahnung. Jahves Wege sind die, welche er die Menschen führt d. h. das Geschick, das er ihnen sendet; zu ישר = gerecht vgl. Ps 19 9. Dtn 32 4. Je nach dem Verhalten der Menschen richtet Gott das seine: die Gerechten leitet Jahve so, dass ihre Wege immer zum Ziele führen, die Ungerechten dagegen werden von Jahve zu Fall gebracht vgl. Prv 11 5. 15 9. Zu ו mit Juss. vgl. K. § 166, 1.

Joel.

§ I. Inhalt und Charakter des Buches.

Die Prophetie des Joel nimmt ihren Ausgangspunkt von einer grossen Verwüstung, welche die Heuschrecken über das Land gebracht haben, und zwar ist diese Plage wahrscheinlich mehrere Jahre hintereinander aufgetreten vgl. 2 25. An die Beschreibung dieser Verwüstung v. 2—12 schliesst sich die Aufforderung an die Priester, im Trauergewand zu klagen und zu fasten, auch das Volk zu einer grossen Bussversammlung im Tempel zu berufen, damit man dort zu Jahve rufe, eine Aufforderung, die durch den Hinweis auf das vor aller Augen liegende Unglück begründet wird, v. 13—20. Auf Zion soll diese Versammlung gehalten werden, denn in diesen Heuschrecken sieht der Proph. die Vorboten von Jahves Tag, der nahe bevorsteht; sie sind Jahves Heer, die Vollstrecker seines Willens, die unaufhaltsam vorwärts dringen, 2 1—11. Darum müssen die Juden zu Jahve umkehren und aufrichtig Busse thun, die Priester müssen ein Fasten ausschreiben und eine Versammlung auf den Zion berufen und dort zwischen Vorhalle und Altar zu Jahve rufen; vielleicht erbarmt sich Jahve und lässt sich des Uebels reuen, denn er ist gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte, v. 12—17. Jahve liess sich erbitten: der Eifer für sein Volk ward wieder lebendig, die Heuschrecken wurden vernichtet, Jahve segnete das Land wieder mit Fruchtbarkeit und erstattete so dem Volke wieder, was ihm in den vergangenen Jahren entzogen war, 2 18—27.

Aber dieser Segen in der Natur ist nur das Vorspiel grösserer Dinge, die geschehen werden: darnach giesst Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus, Zeichen am Himmel und auf Erden verkündigen das Hereinbrechen von Jahves Tag, dann ist auf dem Zion eine Errettung für alle seine Bekenner, 3 1—5. Dann versammelt Jahve auch alle Heiden im Thale Josaphat und rechtet dort mit ihnen ob all des Bösen, das sie seinem Volke angethan, weil sie es unter die Völker zerstreut und sein Land vertheilt haben. Besonders trifft das Gericht Tyrus, Sidon und Philistaea, weil sie die Tempelschätze geraubt und die Juden den Griechen in der Ferne verkauft haben. Jahve aber führt die zerstreuten Juden wieder zurück und giebt diese Feinde in ihre Hand, dann

werden die Juden sie als Gefangene zu einem fernen Volke verkaufen, 4 1—8. Alle Heiden sollen sich rüsten zum grossen Entscheidungskampf und die Werkzeuge friedlicher Arbeit zu Waffen umschmieden, sie alle sollen heranziehen in's Thal Josaphat, und auch Jahve soll seine Helden herniedersteigen lassen, die Zeit der Ernte d. h. der Vergeltung ist da, denn der Heiden Bosheit ist gross. Dann entsteht viel Völkergetümmel im Thal der Entscheidung, Sonne, Mond und Sterne verfinstern sich, und Jahve lässt von Zion aus seine Stimme ertönen, dass Himmel und Erde erzittern. Dann ist er eine Zuflucht für sein Volk, und sie werden erkennen, dass er, Jahve, ihr Gott ist, der auf Zion thront, Fremde werden dann nicht mehr durch die Stadt hinziehen, 4 9—17. Dann segnet Jahve das Land mit reicher Fruchtbarkeit, und auch das jetzt dürre Land wird bewässert. Aegypten und Edom dagegen werden wüste, weil sie an den Kindern Juda gefrevelt haben. Jahve nimmt an ihnen Rache für das unschuldig vergossene Blut, Juda und Jerusalem aber bleibt für immer, und Jahve wohnt auf dem Zion, 4 18—21.

So einig die Erklärer betreffs der c. 3. 4 sind, in denen sie sämmtlich eine Weissagung des kommenden Tages Jahves sehen, so different sind sie betreffs der c. 1. 2. Nicht wenige nämlich erkennen in 1 2—2 17 nicht einen Rückblick auf vergangene Ereignisse, sondern ebenfalls eine Weissagung kommender Dinge. Sie weisen auf Schilderungen wie 2 10f., die zum Theil wörtlich 3 3f. 4 15f. wiederkehren, wo sie unzweifelhaft auf den Tag Jahves sich beziehen; sie weisen auf den Namen הצפוני 2 20, der, wie sie behaupten, die Beziehung auf Heuschrecken ausschliesst, vielmehr auf Feinde sich beziehen müsse, an die zu denken auch bei Schilderungen wie 1 6ff. 2 3ff. nahe liege. Hengstenberg (Christologie I, 343 ff.) behauptet daher, dass die Heuschrecken ein Bild für die Israel feindl. Weltmächte seien, und zwar deuten die vier Namen 1 4. 2 25 auf die assyrisch-chaldäischen, medopersischen, griechischen und römischen Monarchien, eine Behauptung, die ohne jeden Anhalt im Text und lediglich als Spiel der Phantasie zu werthen ist. Hilgenfeld (ZwTh IX, 412 ff.) hat zwar diese specielle Deutung aufgegeben, nicht minder die prophetische Fassung, aber auch er sieht doch in den vier Heuschreckennamen vier Heere angedeutet und zwar persische, welche auf ihrem Zuge nach Aegypten das jüdische Land völlig verwüstet haben, er denkt spec. an die Züge des Cambyses 525, des Xerxes 484 und die des Artaxerxes 460 und 458, so dass also kurz nach diesem letzten Zuge unser Buch geschrieben wäre. Aber gegen diese und ähnliche allegorische Deutungen der Heuschrecken sprechen sehr erhebliche Gründe: 1) Die Thatsache, dass die Heuschrecken mit Kriegern u. s. w. 2 2ff. verglichen werden, ist nur verständlich, wenn an Heuschrecken im eigentlichen Sinne zu denken ist. 2) Da, wo der Proph. wirklich bestimmte feindl. Völker im Auge hat, nennt er sie, verdeckt sie aber nicht unter allegorischen Bildern vgl. 4 1ff. 3) Als Resultat des Heranzuges der Heuschrecken ist lediglich von Verwüstung der Bäume und Felder u. s. w. die Rede, wie andrerseits bei der Wiedererstattung Jahves als Ersatz für die Jahre der Heuschreckenverheerung lediglich von Fruchtbarkeit der Felder, Weinberge und Obstbäume die Rede ist. Aus diesen Gründen haben sich Merx u. a. genöthigt gesehen, diese allegorische Fassung der Heu-

schrecken aufzugeben, vgl. Merx S. 65, aber freilich sind auch nach Merx die Heuschrecken in c. 1 nicht wirklich erschienene, sondern zukünftige, apokalyptische, während c. 2 sich auf ein zweites Vorzeichen des Tages Jahves bezieht, auf den Einfall einer mehr als menschl. Heeresmacht, welche unter dem Bilde eines Heuschreckenheeres dargestellt wird. Aber auch diese Auffassung wie überhaupt alle, nach denen in c. 1 2—2 17 eine Prophezeihung zukünftiger, nicht aber eine Beschreibung vergangener Ereignisse vorliegen soll, sind unhaltbar, denn 1) weist nichts in c. 1 darauf hin, dass es sich um zukünftige Ereignisse handelt: in Perff. wird die Verwüstung des Landes beschrieben und mit Rücks. auf diese Thatsache zum Wehklagen und Fasten aufgefordert. 2) Die Frage an die Bewohner des Landes und die Greise, ob derartiges zu ihren Lebzeiten geschehen sei, und die Aufforderung, es den kommenden Geschlechtern zu erzählen, sind sinnlos, wenn es sich um gar nicht vorhandene, sondern erst zukünftige Ereignisse handelt. Merx hat freilich dieser eben berührten Schwierigkeit sich durch die Behauptung zu entziehen gesucht, Joel wende sich eben mit derartigen Fragen und Aufforderungen gar nicht an sein gegenwärtiges Geschlecht, sondern an das zukünftige, welches den Tag Jahves erlebt; aber dass diese Anschauung unhaltbar ist, erkennt man deutlich aus 1 16, wo der Proph. sich offenbar mit den Angeredeten zusammenfasst in der Frage: ist nicht vor unsern Augen die Speise vernichtet, Freude und Wonne vom Hause unseres Gottes. Es wird nach alle dem dabei sein Bewenden haben müssen, dass wir in c. 1—2 17 eine Schilderung einer Heuschreckenverwüstung haben, die freilich in zwei Abschnitten c. 1 u. c. 2 1—17 verläuft. Natürlich legt der Proph. es nicht darauf an, ein photographisch-treues Abbild dieser Verwüstung zu geben, vielmehr zeichnet er das Bild in dichterisch-freier Weise und zum Theil bestimmt durch die eigenthümliche eschatologische Beleuchtung, in der er diese Heuschrecken sieht: sie sind ihm der Vorläufer des grossen Tages Jahves. Der Glaube an diesen Tag Jahves und sein Nahesein muss damals mächtig die Gemüther bewegt haben: darum wird ihm, nachdem die Heuschreckenplage beseitigt, sofort die Wiederbegnadigung des Volks zum Zeichen, dass Jahves Tag nahe ist. Durch diese eigenthümliche eschatologische Beleuchtung erklären sich nicht nur Berührungen, wie sie c. 2 10f. einerseits und c. 3 3f. 4 15f. andrerseits vorliegen, sondern so begreift sich auch der dem Heuschreckenheer beigelegte Name הצפוני 2 20, der auf die seit Jeremja bezw. Ezechiel üblichen eschatologischen Anschauungen zurückgeht, wie überhaupt unser Prophetenbuch eine festausgebildete Eschatologie zur Voraussetzung hat, was sich besonders aus c. 4 erweisen lässt. Mit Recht hat Kuenen (II, § 69) darauf hingewiesen, dass wir es von da aus verstehen können, dass der Zusammenhang zu wünschen übrig lässt, und der Gedankengang oft dunkel bleibt vgl. Merx S. 20 ff., denn das eschatologische Gemälde ist eben ein Kunstproduct, welches aus ungleichartigen Zügen zusammengefügt ist; es hängt nicht unmittelbar mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen und ist auch nicht, wie die Prophezeiungen der älteren Propheten, aus der Wechselwirkung von Zeitumständen und geistigem Leben des Autors hervorgegangen. Erwägt man diesen Charakter unsers Buches, so ergiebt sich daraus auch die Haltlosigkeit der von M. Vernes (vgl. Le peuple d'Israel

et ses espérances S. 46 ff. Histoire des idées messianiques depuis Alexandre S. 13 ff.) aufgestellten Behauptung, dass c. 1 f. u. 3 f. verschiedenen Verfassern angehören, weil c. 3 f. ohne Zusammenhang mit der Gegenwart des Verf.'s, wie sie c. 1_{2}—2_{17} beschrieben wird, und der Verheissung 2_{18}—$_{27}$ steht, die das Widerspiel zu 1_{2}—2_{17} ist. In seinen Mélanges de crit. relig. S. 218 ff. hat M. Vernes selbst zugegeben, dass seine Behauptung keine nothwendige ist, er hat hier zugestanden, dass c. 1 f. u. 3 f. von demselben Verf. zur Noth abgeleitet werden können, wenn man nämlich bedenke, dass dieser Verf. nicht selbständig sei und bald an diesen, bald an jenen Vorgänger sich anschliesse. In jüngster Zeit hat Rothstein unter Hinweis auf eine demnächstige eingehendere Begründung dieselbe Anschauung wie Vernes, anscheinend ohne von ihr Kenntniss zu haben, zu vertreten gesucht vgl. S. Driver Einleitung in die Literatur des Alten Testaments, deutsch von Rothstein S. 333 f. Anm. Er erinnert daran, dass in c. 1. 2 sich Volk und Staat in politischer Integrität befinden, wenigstens finde sich keinerlei Andeutung, dass auch nur ein Theil davon losgerissen und fortgebracht sei. Die Noth der Zeit sei die Heuschreckenplage sammt der Dürre; das Verhältniss zur Völkerwelt werde 2_{17} charakterisirt. Von einem irgendwie gearteten feindseligen Verhältniss im politischen Sinn sei keine Spur. Ganz anders stehe die Sache in c. 3 f., hier sei der ganze historische Hintergrund rein politisch, von einer Bezugnahme auf die Noth c. 1. 2 sei nichts zu entdecken, auch 4_{18}f. enthalte thatächlich keine Hindeutung darauf. Dazu komme die ganze Art der Darstellung, durch die sich c. 1. 2 von der in c. 3. 4 unterscheiden: die letzteren capp. entbehren der Originalität und haben sehr auffällige Parallelen u. s. w. Nach Rothstein gehören c. 1. 2 der Zeit des minderjährigen Joas, dagegen c. 3. 4 der nachexilischen Zeit an, und 2_{20} rühre von dem her, der c. 1. 2 mit c. 3. 4 verbunden hat. Ich vermag die Gründe Rothstein's ebenso wenig anzuerkennen wie die Vernes's, denn 1) will es wenig besagen, dass in c. 3. 4 auf die Situation in c. 1. 2 nicht Bezug genommen sei. Diese Gedankenreihe war mit 2_{18}—$_{27}$ zum Abschluss gekommen, wozu also eine abermalige Heranziehung derselben in c. 3. 4? 2) es ist durchaus begreiflich, dass c. 1. 2 politische Kalamitäten, unter denen das Volk leidet, nicht durchblicken, weil eben die Gegenwart thatsächlich davon frei war, und der Verf. zu seinem eschatologischen Gemälde c. 3 f. nicht durch die Gegenwart veranlasst ist, sondern durch bestimmte Ideen, die gewissermassen eiserner Bestand der eschatologischen Vorstellungen der Zeit waren. Indem der Verf. diese eschatologischen Ideen für seine Zeit verwerthet, setzt er sie zugleich mit der jüngsten Gesch. seines Volkes in Beziehung. 3) Dadurch dass der Proph. in c. 1. 2 von gegenwärtigen Zuständen seinen Ausgangspunkt nimmt und sie in poetisch-freier Weise zu beschreiben sucht, dagegen in c. 3 f. mit überkommenem Material arbeitet, ist die Verschiedenheit der Darstellung in c. 3f. von der in c. 1 f. bedingt. 4) Abgesehen von allen andern Gründen, auf die in der Exegese von c. 1. 2 hingewiesen wird vgl. auch § 2, scheitert Rothsteins Ansatz von c. 1. 2 in der Zeit des Joas schon an dem auch diese capp. durchziehenden Ged. vom יום יהוה, der in einer Weise die Gemüther der Zeitgenossen erfüllt haben muss, wie das in der Zeit vor Amos und Hosea völlig unbegreiflich ist.

§ 2. Verfasser und Zeit der Entstehung des Buches.

Ueber den Verfasser unsers Buches wissen wir nur so viel, als sich aus unserm Buch erschliessen lässt: Er wohnt offenbar in Jerusalem, denn die Priester des Tempels zu Jerus. redet er als gegenwärtig an 1 9. 13. 2 17 vgl. 2 1. 15. 3 5. 4 1. 6. 16—18. 20f. Die Ueberschrift nennt als Verf. Joel ben Petuel (Betuel vgl. Merx zu 1 1), während der eigentliche Text den Namen nicht nennt. Kuenen II § 69 Anm. 14 spricht die Vermuthung aus, dass unsere Schrift, welche den Uebergang zur eigentlich apokalyptischen Literatur bildet, auch wie diese vielleicht pseudonym sei. Ausgehend von der auch von Orelli vertretenen Auffassung, dass der 2 23 erwähnte המורה לצדקה d. h. der Lehrer zur Gerechtigkeit Joel selbst sei, sowie von der Thatsache, dass Joel wahrscheinlich Maleachi gelesen habe vgl. zu 3 4, vermuthet Kuenen, dass der unbekannte Verf. unsers Buches den Wunsch gehabt habe, zu erkennen zu geben, dass seine Ermahnungen den Einfluss ausüben sollen, welchen Maleachi von Elia ausgehen lässt, und dass er desshalb sie dem Joel = Elia in den Mund gelegt habe. Aber diese Vermuthung Kuenen's hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn 1) ist die Vorauss., dass המורה in 2 23 der Lehrer sei, sehr fraglich, 2) bleibt dabei das in der Ueberschrift sich findende בן פתואל unerklärt, und 3) begriffe man nicht, was den Verf. veranlasst haben könnte, אליה bei Maleachi in יואל zu verändern; beabsichtigte er wirklich eine Anspielung auf Mal., so war der von ihm gewählte Weg der sicherste, um den von ihm beabsichtigten Zweck nicht zu erreichen, wie das ja in der That die Gesch. der Exegese bis zur Gegenwart beweist.

Ueber die Zeit der Entstehung unsers Buches ist unter den Kritikern ein Einvernehmen bisher nicht erzielt: man schwankt von der Zeit des Rehabeam ab bis an den Ausgang des fünften bezw. bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts. Bestimmend für den Ansatz in der ältesten Königszeit ist ohne Zweifel die Stellung im Kanon zwischen Hosea und Amos gewesen, sowie die Ansicht, dass der letztere in 1 2a von Jo 4 16a und in 9 13 von 4 18 abhängig sei. Meist bezog man dann das Gerichtswort über die Phoenicier und Philister in 4 4ff. auf die Plünderung Jerusalems durch die Philister und Araber IIChr 21 16f. und dachte sich die Bedrohung Aegyptens durch des Sisak Zug gegen Jerusalem begründet. Die Thatsache, dass kein König in unserm Buch erwähnt wird, suchte man gewöhnl. so zu erklären, dass das Buch eben während der Minderjährigkeit des Joas verfasst sei, als der Oberpriester Jojada die Regierung für ihn führte. Aber diese ganze Anschauung von Joel als dem ältesten Schriftpropheten, ja von seiner vorexilischen Abfassung, ist unhaltbar, denn 1) ist die Abhängigkeit des Amos von Joel mehr als unwahrscheinlich, vielmehr spricht die grösste Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Verhältniss umgekehrt ist vgl. zu 4 16. 18. Auch an andern Stellen wird sich eine Abhängigkeit unsers Joel von andern Prophetenschriften kaum läugnen lassen vgl. 3 5 und Ob 17; 4 19 und Ob 10; 2 27 und Jes 45 5. 17. Vor allen Dingen kommt der ganze eschatologische Ideengehalt in c. 3. 4 hier in Betracht: die Vorstellung von dem im Thale Josaphat in der Nähe Jerus.'s versammelten Heiden, über die Jahve dort Gericht

hält, geht auf Ez 38. 39 zurück; nur von Jer. bezw. Ez. aus ist der Name הצפוני für die Heuschrecken zu erklären vgl. zu 2 20; auf Ezechiel weist die vom Tempel ausgehende Quelle, welche das Sittimthal bewässert vgl. zu 4 18 u. s. f. Mit Recht macht auch Kuenen II § 69 Anm. 10 im Anschluss an Robertson Smith (Proph. S. 131 f. 396 f.) darauf aufmerksam, dass auch die Entwicklung der Ideen vom »Tage Jahves« gar nicht zu begreifen sei von der Annahme aus, dass Joel der älteste Schriftprophet sei, es hätte dann der Tag Jahves in der folgenden Prophetie einen ganz andern und zwar grössern Raum einnehmen müssen, wenn die Vorstellung von demselben schon so früh diesen Höhepunkt erreicht hätte. Joel sei vielmehr von den andern Proph. seit Amos abhängig, er sammle und fasse zusammen, was bei diesen Propheten zerstreut über den Tag Jahves vorkommt. So begreift es sich auch allein, dass bei Joel dieser Tag Jahves in einer ganz äusserlichen Verknüpfung mit seiner Gegenwart steht; ganz anders ist das bei den älteren Propheten, wo er durchaus seine Wurzeln in ihrer Gegenwart hat. 2) Juda und Israel sind unserm Proph. zwei identische Begriffe geworden vgl. 2 27. 4 2. 16. Seine Weissagung dreht sich durchaus um Juda und Jerusalem, und zwar steht Jerus. derart im Mittelpunkt, dass Juda daneben fast verschwindet, ein Israel neben Juda und Jerus. kennt er nicht. Mit Sicherheit lässt sich diese Identificirung des in Juda und Jerusalem lebenden Volkes erst seit der Zeit des Esra nachweisen. Wie hätte das auch in der alten Zeit möglich sein sollen? Mindestens würden wir mit der Identificirung von Juda und Israel doch in die Zeit nach 722 geführt, und selbst damals ist historisch diese Identificirung noch nicht recht begreiflich, weil diese Zeit den Ged. einer völligen Vernichtung Israels noch nicht kennt: noch Josia greift ja über nach Israel und sucht dort zu reformiren. Samarien war erobert und zerstört, seine Bewohner zum Theil exilirt, aber die grosse Masse des Volks im Reiche blieb, wo sie war. Erst später, als sich das historische Bewusstsein um die Ereignisse von 722 verloren hatte, tritt der Gedanke auf, dass die zehn Stämme exilirt seien, und es wird seit Jeremja die Hoffnung einer dereinstigen Wiederkehr lebendig. 3) Der Tempel zu Jerusalem erscheint hier durchaus als das einzige Heiligthum, um das die Gemeinde, und zwar offenbar in nicht zu weiter Entfernung, wohnt, sollen doch die Posaunen auf dem Zion ertönen, um die Gemeinde zur Trauerversammlung zusammenzurufen. Sowenig wie die Bamoth erwähnt werden, sowenig wird der Götzendienst namhaft gemacht, gegen den doch die ganze vorexilische Prophetie sich wendet. Nicht minder ist bedeutsam, dass Joel zwar zur Busse und Bekehrung auffordert, aber mit keinem Worte sagt, wovon sie sich bekehren sollen, während die Polemik gegen die Sünden der Grossen wie des Volks bei den alten Proph. einen sehr breiten Raum einnimmt. Wellhausen macht mit Recht darauf aufmerksam, dass »Busse thun« hier schon fast soviel ist wie »einen Busstag halten«, was freilich keineswegs ausschliesst, dass er hinzufügt: »zerreisset eure Herzen und nicht eure Kleider«. Nicht minder characteristisch ist die Werthung des Opfers bei Joel im Unterschied von der alten Prophetie: während diese ihm nur eine secundäre Bedeutung beilegt oder das Opfer auch wohl gradezu bekämpft und als nebensächlich hinstellt, beklagt Joel nichts so sehr als die Unterbrechung des Opfers, das Aufhören des Thamid,

an das wahrscheinlich bei מנחה ונסך 1 9. 13. 2 14 zu denken ist und das in der nachexilischen Zeit ein vom Volke übernommenes ist vgl. Neh 10 33f., während es vor dem Exil ein königliches Opfer gewesen ist. 4) Auch die historischen Beziehungen, welche in unserm Buch durchblicken, lassen sich aus der vorexilischen Zeit nicht begreifen. Dahin gehört vor allem 4 2, wo von der Zerstreuung des Volkes Jahves unter die Heiden und von der Zertheilung des Landes die Rede ist. Man wird dem Texte nicht gerecht, wenn man ישראל hier von Nordisrael verstehen will, es kann nach dem ganzen Zusammenhange nur von Jahves Volk d. i. von Juda, welches = Israel ist, verstanden werden. Die Stelle setzt also das Exil voraus. In die nachexilische Zeit führt uns auch die Erwähnung der Javansöhne, in deren fernes Land die Phoenicier und Philister die Juden als Sclaven verkauft haben. Der grössten Wahrscheinlichkeit nach wird man an die griechischen Kolonien im fernen Westen von Klein-Asien zu denken haben, mit denen die Phoenicier schwerlich schon in der vorexilischen Zeit Handelsverbindungen gehabt haben können. Bei Amos erscheinen die Edomiter als die, welche den Philistern die Sclaven abgenommen haben vgl. Am 1 6. 9, offenbar war Edom nur Zwischenstation für den Handel nach Aegypten. Dass seit dem 5. Jhdt. die syrischen Sclaven in Griechenland sehr gesucht waren, wissen wir auch sonst. Die Erwähnung Aegyptens kann ebenso wenig durch Sisak's Zug unter Rehabeam I Reg 14 25f. wie die Edoms durch den Aufstand unter Joram II Reg 8 20—22 begründet werden, denn damit fände der Relativs., dass diese Judas Blut in ihrem Lande vergossen haben, keine genügende Erklärung. Freilich können wir auch aus der nachexilischen Zeit kein bestimmtes Ereigniss angeben, auf das sich der Proph. bezieht, aber bei der Rolle, die Edom und Aegypten in der nachexilischen Zeit gespielt haben, lässt sich des Proph. Drohung ungleich leichter verstehen. Auch 4 17: Jerus. wird קדש sein וזרים לא יעברו בה עוד ist in der vorexilischen Zeit ohne Analogie, während in der exilischen und nachexilischen Literatur sich ganz analoge Wendungen finden vgl. Jes 52 1. (60 21) Zch 14 21. Nach alledem scheint mir kein Zweifel darüber möglich, dass Joel der nachexilischen Zeit zugehört. Dagegen lässt sich keineswegs die »Reinheit der Sprache Joëls« geltend machen, vielmehr hat Reuss Recht, wenn er § 210 schreibt: »ich gestehe, dass für mich von jeher der schwerwiegendste Grund gegen ein höheres Alter in der klaren leicht verständlichen, fliessenden Sprache lag, wie ich mir dieselbe bei einem Vorgänger von Amos und Hosea nicht wohl denken konnte«, denn nicht nur, dass der Stil erheblich von dem der älteren Proph. absticht, es finden sich hier auch Ausdrücke der jüngern Sprache, die in der vorexilischen älteren Zeit kaum recht begreiflich wären vgl. נחת 4 11, בשל 4 13, סָף 2 20 u. s. w. Vgl. Holzinger Sprachcharacter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX, S. 89 ff. Genau wird sich freilich die Zeit, in der das Buch abgefasst ist, kaum angeben lassen. Ist es richtig, dass unser Buch von Obadja abhängig ist, dass unser Verf. wahrscheinlich auch Maleachi vgl. zu 3 4 gelesen hat, so kommen wir damit jedenfalls an das Ende des fünften Jhdts. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass sich ungefähr aus dieser Zeit um 400 die oben berührten Eigenthümlichkeiten unsers Buches am besten begreifen lassen. Entscheidende Gründe gegen diese von

Matthes (ThT XIX, 34ff. 129ff. XXI, 357ff.), Kuenen II § 68, zum Theil auch von Merx Comment. und M. Vernes (Mélanges de crit. relig. S. 218ff.) vertretene Anschauung sind bisher nicht geltend gemacht, auch von König Einleitung § 66 nicht, denn die Behauptung, dass in nachexilischer Zeit keine Aktion der Philister nachgewiesen werden könne, auf welche Jo 4 4ff. sich bezöge, will nicht viel besagen, denn was wissen wir überhaupt über die Beziehungen der Philister zu den Juden in der nachexilischen Zeit? Dass jedenfalls lebhafte Beziehungen mit ihnen, spec. mit Asdod bestanden haben, wissen wir; dass diese zeitweise auch zu Conflicten Anlass gegeben haben, ist nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls bleiben bei Königs Vermuthung, nach der Joel in die Nähe von Josias Zug gegen die Aegypter gehört, ganz andere Schwierigkeiten und unlösbare Räthsel.

§ 3. Theologische Bedeutung des Joel.

Die theologische Bedeutung des Joel ergiebt sich aus dem, was in § 1 über den Charakter des Buches dargelegt ist: sie liegt wesentlich darin, dass wir hier den Uebergang zur apokalyptischen Literatur haben: der Verf. ist weniger Proph. als Dichter, der auf Grund einer in den Hauptzügen feststehenden Eschatologie ein Bild der Endzeit und zwar vom streng particularistischen Standpunkte aus zeichnet, das daher auch nur in äusserlicher Weise mit der Gegenwart verknüpft ist. Die Art, wie der Verf. zuerst die Heuschrecken als Vorboten des kommenden Gerichts und nach ihrer Beseitigung den von Jahve gespendeten Segen als Vorläufer des kommenden Tages Jahves bezeichnet, zeigt, in wie starkem Masse der Glaube an die Nähe dieses Tages die Gemüther des Volkes erfüllt hat, er stand offenbar im Mittelpunkt der religiösen Gedankenwelt. Nimmt man hinzu die ganz andre Werthschätzung der Opfer und des Fastens bei diesem Proph. im Verhältniss zu den vorexilischen, so wird es verständlich, dass in der Predigt dieses Mannes die ethischen Factoren eine verhältnissmässig geringe Rolle spielen, sie fehlen nicht gänzlich vgl. 2 12. 13, aber sie gehören doch nicht zu den eigentlich treibenden Kräften; in Trauern, Beten und Fasten zeigt sich die Umkehr des Volks zu Jahve.

§ 4. Litteratur.

K. A. Credner Der Prophet Joel übers. und erklärt 1831. E. Meier Der Proph. Joel übers. und erklärt. Aug. Wünsche Die Weiss. des Proph. Joel übers. und erklärt, Leipzig 1872. J. A. Karle Joel ben Petuel propheta, Leipzig 1877. E. Montet Étude literaire et critique sur le livre du proph. Joël, Genève 1877 und De recentt. disputt. de Joelis aetate, Genf 1880. A. Merx Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879. A. Scholz Commentar zum Buche des Proph. Joel, Würzburg 1885. W. L. Pearson The Prophecy of Joel: its contents, unity and aim and the age of its composition, Leipzig 1885. Eug. le Sauvoureux Le

prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire, Paris 1888. Kessner Das Zeitalter des Propheten Joel, Leipzig 1888. G. Preuss Die Prophetie Joels unter Berücksichtigung der Zeitfrage, Halle 1889. Vgl. ferner Hengstenberg Christologie des A. Ts. I S. 331 ff. J. J. P. Valeton jr. in Studiën I, 122 ff. III, 22 ff. VI, 50 ff. 243 ff. J. Th. de Visser ebenda V, 301 ff. VI, 37 ff. J. G. de Hoop Scheffer in ThT XIX, 571 ff. Oort in Godg. Bijdr. für 1866 S. 760 ff. ThT X S. 362 ff. Hilgenfeld ZwTh IX S. 412 ff. Matthes ThT XIX, 34 ff. 129 ff. XXI, 357 ff. Holzinger Sprachcharacter und Abfassungszeit des Buches Joel ZATW IX S. 89 ff. Gerber Zeitalter des Proph. Joel in Theol. Quartalschrift 1889 S. 355 ff. G. B. Gray The parallel passages in Joel in their bearing on the question of date. The Expositor 1893 S. 208 ff.

1 [1]Das Wort Jahves, welches an Joel, den Sohn Petuels, gekommen ist.
[2]Höret dies, ihr Greise, und merket auf, alle Bewohner des Landes: ist solches
in euren Tagen oder in den Tagen eurer Väter geschehen? [3]Davon sollt ihr
euren Kindern und eure Kinder ihren Kindern und ihre Kinder dem folgenden
Geschlecht erzählen. [4]Was der Säbler übrig gelassen, frass die Heuschrecke,
und was die Heuschrecke übrig gelassen, zehrte der Fresser auf, und was der

1 2—12 Beschreibung der von den Heuschrecken angerichteten Verwüstung.

v. **2. 3** bilden die Einleitung, welche bezweckt auf das Ereigniss als auf ein aussergewöhnliches aufmerksam zu machen. Aus dem Inhalt der Frage geht hervor, dass זקנים offenbar von Greisen zu verstehen ist, die eben einen längeren Zeitraum zu überschauen vermögen. Zugleich folgt aus der Frage, dass es sich im Folgenden um eine Beschreibung, nicht aber um eine Prophezeiung handelt. Wie sollte Joel auch auf den Gedanken kommen im letzteren Fall zu einer Erzählung der Dinge von Geschlecht zu Geschlecht aufzufordern v. 3? Auch das zwingt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass es Ereignisse der Gegenwart sind, von denen der Proph. seinen Ausgangspunkt nimmt. Merx hat freilich behauptet, dass זקנים וכל ישבי הארץ die seien, welche den Tag Jahves erleben, für die also die Plagen gewissermassen vorhanden sind, aber gegen diese Annahme spricht 1 16 entscheidend, wo sich der Proph. mit den Angeredeten zusammenfasst. הארץ empfängt seine nähere Bestimmung aus dem Folgenden, es ist das Land, dessen Hauptstadt das öfter genannte Jerusalem ist, vgl. 1 9. 13f. 2 1. 15; 3 5; 4 1. 6. 16—18. 20f., das Land Juda 4 1. 6. 8. 18—20, das auch Israel genannt wird 2 27. 4 2. 16. Das erste זאת bezieht sich natürlich auf die sofort folgende Frage, während das zweite seine Erklärung in v. 4 ff. findet und = כזאת ist. Häufig hat man in den vier Heuschreckennamen v. **4** vier verschiedene Arten bezw. Entwicklungsphasen derselben gesehen, aber die andere Anordnung in 2 25 zeigt, dass letzteres jedenfalls unrichtig ist. Nach Dtn 28 38 ist ארבה offenbar identisch mit חסיל und letzteres doch wohl auch gleich גזם. Die Häufung dient lediglich dem Zweck »das Genus bis auf die letzten Exemplare zu erschöpfen«. Der Wortlaut unsers v. schliesst auch die Annahme aus, dass es sich hier um zwei Heuschreckenzüge in zwei aufeinanderfolgenden Jahren handelt, denn in diesem

Fresser übrig gelassen, frass der Schroter. [5]Wachet auf, ihr Berauschten, und weint, und klagt, all ihr Weintrinker, über den Most, weil er eurem Munde entrissen ist. [6]Denn ein Volk ist über mein Land heraufgezogen, stark und ohne Zahl, dessen Zähne Löwenzähne und sein Gebiss wie das einer Löwin. [7]Es hat meine Weinstöcke verwüstet und meine Feigenbäume geknickt, hat sie abgeschält und *hingeworfen*, weiss sind ihre Zweige geworden. [8]Klage wie eine

---

Fall hätte doch nicht jedesmal von יין die Rede sein können. v. 5ff. giebt die weitere Ausführung zu v. 4. Der Proph. weist zunächst auf die Vernichtung der Weinernte hin. Die Weintrinker sollen aus ihrem Rausch erwachen vgl. Gen 9 24 und über den ihnen entzogenen Most klagen. Zu נכרת vgl. נמנע v. 13. Am leichtesten wäre v. 5 verständlich, wenn die Weinlese vielleicht unmittelbar vor der Thür stand, als das Unglück hereinbrach. v. 6. 7 erklären den Schl. von v. 5. Zunächst wird in 6a auf die zahllose Menge der Feinde, sodann in 6b auf ihre gefährlichen Waffen hingewiesen. Nach Prv 30 25f. kann kein Zweifel sein, dass גוי auch von den Heuschreckenschaaren gebraucht sein kann, hier aber ist das Wort wohl zugleich mit Rücks. darauf gewählt, dass diese Heuschrecken als feindl. wider Palästina heraufgezogenes Heer gedacht sind, denn עלה mit על ist militär. term. für das Heranziehen der Feinde vgl. 2 4ff. Das Suff. in ארצי bezieht sich auf den Proph., der aber im Namen der Gemeinde redet vgl. v. 7 und 19. Ihre Zähne wirken ebenso zermalmend wie die der Löwen. v. 7 betont die Wirkung. קְצָפָה findet sich nur hier und ist fraglich; viell. ist es mit קֶצֶף Hos 10 7 zusammenzustellen und etwa = Zerknickung, während freilich Peters Journ. of bibl. lit. 1893, 53 es mit קֶצֶף Zorn zusammenstellen und = Unheil als Folge des Zorns fassen will, was an sich, aber auch neben dem parallelen שמה wenig wahrscheinlich ist. Graetz vermuthet לִקְטָפָה, das Verb. קטף kommt in der Sprache der Mischna und im Aram. in der Bed. »abreissen, abpflücken« vor. Auffallend ist das ohne Obj. stehende וְהִשְׁלִיךְ, nicht minder der vor dem Verb. finit. stehende Inf. חָשֹׂף, Wellh. sagt mit Recht, dass man eigentlich חֲשָׂפָהּ חָשֹׂף וְהִשְׁלִיךְ erwartet, der jetzige Text verdankt vielleicht dem Missverständniss seine Entstehung, dass es sich hier um eine Weissagung handelt, so dass das perf. proph. hier durch perf. cons. fortgesetzt wurde. Zu den nachgesetzten Inff. absol. vgl. K. § 113, 3b. Während das Suff. in חשפה auf das unmittelbar vorhergehende תאנתי gehen könnte, muss das in שריגיה nothwendig auf גפני gehen vgl. Gen 40 10. 12, das daher wohl auch in חשפה gemeint ist: der Weinstock kommt eben in erster Linie in Betracht vgl. v. 5. 11. Zu dem Hiph. הלבינו vgl. K. § 53, 2. v. 8 greift nach dieser Darlegung auf den Ged. von v. 5 zurück; angeredet ist ohne Zweifel das Land. LXX scheint אלי doppelt gelesen zu haben, das zweite Mal freilich als אֵלַי. Das Verb. אלה wehklagen findet sich nur hier, es ist = syr. אלא; davon dass אלי eine chaldäisch gebildete Masculinform sei (Scholz), kann keine Rede sein, das ֱ findet sich grade bei א besonders häufig, aber auch bei andern Gutturalen im Imp. vgl. Num 21 17. K. § 63 Anm. 1. Schon aus der beigefügten Vergleichung ergiebt sich, dass hier ein fem. als angeredet zu denken ist: entw. ארצי vgl. v. 6 oder בת עמי, wofür sich namentl. die sofort folgende Vergleichung geltend machen lässt. Zu שק als Bezeichnung des Trauergewandes vgl. m. Arch. I, 192f. Da בתולה sonst immer »die Jungfrau« bezeichnet, so hat man בעל נעוריה vom Mann vor der vollzogenen Ehe d. i. dem Bräutigam verstanden, der der בתולה entrissen ist, aber so wird בעל nie gebraucht, es ist immer der Mann = Gemahl. Da zudem im Orient Braut und Bräutigam vor der Hochzeit kaum in Berührung kommen, würde der Schmerz der Braut um den verlorenen Bräutigam als Ausdruck des höchsten Schmerzes auch kaum begreiflich sein. Es wird schwerl. eine andre Annahme übrig bleiben als die, dass בתולה hier die junge Frau bezeichnet, gewählt mit Rücksicht auf die dem Schreiber im Sinne liegende Bezeichnung בתולת ישראל vgl. Jer 18 13 u. ö., und zur Liebe der jungen Frau oder des jungen Mannes

junge Frau im Trauergewand um den Gemahl ihrer Jugend. 9 Entrissen ist
Speis- und Trankopfer dem Hause Jahves, es trauern die Priester, die Diener
des Altars. 10 Verwüstet ist das Feld, es trauert das Land, denn verwüstet
ist das Getreide, zu schanden der Most, verdorrt das Oel. 11 Die Ackersleute
sind enttäuscht, die *Schnitter* klagen, über Weizen und über Gerste, weil die

---

als einer besonders innigen vgl. Jer 22. 34. Jes 546. Mal 214. v. **9**. **10** geben die sachl. Begründung zu dieser Aufforderung v. 8. Es ist bedeutungsvoll, dass zunächst v. 9 das Aufhören des Opfers als grösste Kalamität herausgehoben wird vgl. 113. 214, die das ganze Volk angeht. מִנְחָה eig. die Gabe kann das Opfer schlechthin sein, aber hier neben נֵסֶךְ steht es doch wohl vom vegetabilischen Opfer, dem sogen. Speisopfer vgl. Am 525, während נסך die Weinlibation ist, welche das Speisopfer begleitet vgl. Num 155. 287ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass מנחה ונסך das tägliche Opfer bezeichnen vgl. Ex 2938ff., das von Joel angesehen wurde als »the continual symbol of gracious intercourse between Jehovah and his people and the main office of religion« vgl. besonders 214; dieselbe Auffassung über die Unterbrechung des Thamid findet sich bei Dan 811. 1131. 1211 vgl. Robertson Smith in Encycl. Brit. XXI, 705. Wellhausen vergleicht auch Jos. ant. XIV, 65. 477; 15. 248 bell. jud. VI, 2. 1 und Neh 1033, wonach das Volk sich verpflichtet für das Thamid zu sorgen, während es in der vorexilischen Zeit Sache des Königs war vgl. Wellh. Proleg³ S. 81 f. Zu הכרת vgl. נכרת v. 5. בית יהוה kann nicht coll. sein, sondern im Zusammenhang unsers Proph. nur vom Tempel zu Jerusalem verstanden werden vgl. oben zu הארץ v. 2. Von einer Darbringung an einer andern Opferstätte als am Tempel zu Jerusalem weiss Joel nichts. Die alten Propheten haben über den Werth des Cultus anders gedacht, er war ihnen nicht die unerlässliche Bedingung zur Erlangung der göttlichen Gnade vgl. Am 525ff. Hos 46ff. 811ff. Jes 112ff. שׁרת findet sich zwar schon in der alten Sprache, aber im cultischen Sinne es zu gebrauchen ist der späteren Sprache eigenthümlich vgl. ZATW IX S. 101ff. LXX hat *λειτουργοῦντες θυσιαστηρίῳ κυρίου*, doch fehlt letzteres in den codd. der Luc. Rec., es ist offenbar nach dem jetzigen Text nachgetragen und urspr. wie 113 משרתי מזבח zu lesen. v. **10** zeigt, warum es zu dieser Einstellung des Opfers gekommen ist: das Feld ist verwüstet, die Ernte vernichtet. Zu אבלה vgl. Am 88. Jer 124. 11. 142ff. Jes 244. הוביש könnte Hiph. zu יבש sein = vertrocknet sein, das sich sonst freilich nur als trans. findet = austrocknen. Es kann aber auch Hiph. von בוש sein vgl. Jer 226, meist von Personen gebraucht = zu Schanden, enttäuscht werden, aber auch von Sachen = fehlschlagen, missrathen. Da es in v. 11 von אכרים und v. 12 von שמן ausgesagt wird, so ist wohl die zweite Ableitung vorzuziehen. Der Sinn kann natürlich nur der sein, dass Weinstock und Olive verdorrt bezw. von den Heuschrecken vernichtet sind, und so auch Wein und Oel ausbleiben. אמלל wird eigentl. von Pflanzen gebraucht = verwelken vgl. v. 12. Jes 168. 247. (Na 14), steht dann aber auch im übertragenen Sinn von einer Stadt Jer 142, einem kinderlosen Weib 1 Sam 25. Jer 159 bezw. von Menschen, deren Hoffnung getäuscht ist Hos 43. Jes 198. v. **11** hebt den Eindruck heraus, den diese Verwüstung hervorruft. Auffallend ist neben אכרים und neben 11b כרמים, man erwartet eher ein קֹצְרִים. Ueber die Bedeutung dieses mit הילילו in Parallele stehenden הובישו kann kein Zweifel sein vgl. vorher. Der von Hitz. geltend gemachte Wechsel in der Schreibart des Verb. — bald mit, bald ohne י — besagt für die ursprüngl. Auffassung desselben nichts, denn er geht auf die Zeit der Abfassung des Buches nicht zurück vgl. Bleek-Wellhausen Einl.⁴ S. 633ff. Sonst ist הילילו Imp., aber hier passt diese Aufforderung nicht in den Zusammenhang, man wird die verba daher als Perfecta auffassen müssen, zumal man in jenem Fall vor den Vocativen auch den Art. erwarten würde vgl. v. 13, aber auch v. 14. v. 11b schliesst sich an das erste Glied in 11a und führt es weiter, während die weitere Ausführung zu הילילו כרמים erst v. 12 init. giebt. Neben dem Weinstock v. **12** wird der Feigenbaum

Ernte des Feldes vernichtet ist. [12]Der Weinstock ist zu schanden, der Feigen-
baum verdorrt, Granate und Palme und Apfelbaum und alle Bäume des Feldes sind
dürr, die Freude ist zu schanden geworden, dahin von den Menschenkindern.
[13]Legt das Trauergewand an und schlagt auf die Brust, ihr Priester,
klagt, ihr Diener des Altars, kommt, übernachtet im Trauergewand, ihr Diener
meines Gottes, denn entzogen ist dem Hause eures Gottes Speis- und Trank-
opfer. [14]Heiligt ein Fasten, beruft eine Festversammlung, versammelt *Greise*,
alle Bewohner des Landes, im Hause Jahves, eures Gottes, und rufet zu Jahve.

---

erwähnt, während die Olive fehlt, dagegen werden רמון, תמר und תפוח genannt. גם pflegt man meist im Sinn von »sogar« zu nehmen: sogar die im feuchten Boden stehende Dattelpalme verdorrt, aber diese Auffassung ist kaum statthaft, weil dadurch ja auch das folgende תפוח herausgehoben würde, von dem sich ähnliches wie von תמר doch nicht aussagen liesse. Offenbar ist גם hier lediglich zur Verknüpfung gebraucht vgl. Job 24 19. Thr 4 15, aber auch Jes 30 5. Der letzte Satz כי הביש וגו׳ bringt die vorhergehenden Ged. auf einen kurzen Ausdr: die Ernte ist dahin und damit auch die Freude, die sonst mit dieser verknüpft ist. Syr. und Trg. scheinen הֹבִישָׁה gelesen zu haben.

v. **13—20** wenden sich an die Prieser und das Volk, man soll fasten und zu Jahve rufen angesichts des Verderbens, das über das Land hereingebrochen ist. Die vv. 15ff. beschreiben dasselbe noch einmal und geben so der Aufforderung v. 13f. den rechten Nachdruck und die Begründung. v. **13** kehrt zu dem Ged. von v. 9 zurück, aber es ist nicht lediglich Wiederaufnahme, sondern der Ged. empfängt seine relig. Abzweckung: sie sollen Busse thun. Der Proph. wendet sich zunächst an die Priester, die ja vor allen anderen schwer diese Sistirung des Cultus empfinden mussten. Zu חגרו als term. für das Anlegen des Trauergewandes vgl. v. 8 und Jes 32 11. Freilich ist zu bemerken, dass חגר absolut in Reflexivbedeutung sich nur in der späteren Sprache nachweisen lässt. לינו בשקים d. h. sie sollen mit Trauerkleidern angethan Tag und Nacht zu Jahve flehen. Dies ihr Gebet sowie das des Volkes soll unterstützt werden durch ein von ihnen ausgeschriebenes Fasten v. **14**; weil das mit dem Gebet zu Jahve in Beziehung gesetzt wird, ist von קַדְּשׁוּ צום st. des gewöhnlicheren קרא die Rede. Zu עצרה vgl. Am 5 21. Jes 1 13. Sowohl diese so häufige Heraushebung der Priester in diesen wenigen vv. wie die Aufforderung zum Fasten unterscheiden Joel von den älteren Propheten, die zu Cultus und Priestern eine ziemlich ablehnende Stellung einnehmen vgl. Amos, Hosea, Jesaja und auch dem Fasten schwerlich eine besondere Bedeutung zugeschrieben haben, vgl. noch Jer 14 12. Jes 58 6. Zch 7 5. 8 19, während das in der späteren Zeit eine hervorragende Rolle gespielt hat vgl. Neh 1 4. 9 1. Esr 8 21. Jon 3 5. 7. Est 4 3. 16. 9 31. Dan 9 3, m. Arch. II, 270f. Zu dem Begründungss. in 13b vgl. 9a. In אספו nehmen Keil u. a. die Priester zum Subj., wofür allerdings sich die beiden vorhergehenden verba geltend machen lassen, die sich jedenfalls auf die Priester beziehen vgl. auch 2 16f. Dann wären זקנים כל ישבי zwei asyndetische Objj., und es können natürlich auch nur die Priester Subj. in זעקו sein, wofür auch 2 17 spricht. Vielleicht ist nach זקנים ein ו ausgefallen, wahrscheinlicher ist seine Tilgung vgl. nachher. Merx, Kuenen u. a. wollten זקנים zum voc. und כל ישבי ה׳ zum Obj. machen, sie sehen hier einen sichern Beweis dafür, dass זקנים von Joel als term. für die Aeltesten als Lenker des Volks gebraucht ist, besonders Kuenen weist darauf hin, dass sie in der vorexilischen Zeit nirgend so selbständig wie bei Joel hervortreten. Aber bei dieser Auffassung ist auffallend 1) die Indetermination zu זקנים vgl. 1 2. 13. 2) Die Thatsache, dass die Greise dann auch in זעקו Subj. sein müssten, was doch nach dem vorher Dargelegten wenig wahrscheinlich ist. Wellh. hat aus dem זעקו geschlossen, dass offenbar האספו zu lesen ist, weil das Subj. in beiden verb. dasselbe sein müsse, ein ה nach עצרה leicht ausgelassen werden konnte,

15 Wehe ob des Tages, denn nahe ist der Tag Jahves, und wie Vergewaltigung
vom Allgewaltigen kommt er. 16 Ist nicht vor unsern Augen die Nahrung
vernichtet, vom Hause unsers Gottes Freude und Wonne? 17 Verschrumpft sind
die Körner unter ihren Schollen, die Speicher sind wüste, die Scheuern verfallen,

---

dann werde man vielleicht זקנים, das wegen seiner Indetermination auffällt, und nach dem man auch eigentlich ein ו erwartet, zu streichen haben, es könnte durch einen Abschreiber, dem v. 2 im Sinne lag, in den Text gekommen sein. Aber Wellh.'s Vorauss. betreffs der Identität der Subjj. in den Verben ist angesichts von 2 17 sehr fraglich. בית יהוה ist acc. loci; natürlich bezeichnet es den Tempel, und der ganze Ausdruck in diesem Zusammenhange ist nur begreiflich, wenn die Centralisation des Cultus erfolgt war, denn in der alten Zeit gab es viele Gotteshäuser im Lande. Zu זעק vgl. Hos 8 2. v. **15** bringt den Angstschrei, der sich ihrem Herzen entringt: der Proph. ist vom Schrecken erfüllt im Gedanken an den von den Proph. so oft verkündigten »Tag Jahves«, den er in seiner nächsten Nähe sieht. כי קרוב וגו' erläutert den Ausruf אהה ליום, die Worte decken sich mit Jes 13 6, ohne dass sich freilich mit Sicherheit sagen lässt, wo das Original ist. Zu כ vgl. K. § 118, 6 Anm. שדי als Bezeichn. Jahves ist natürl. um der Alliteration willen gewählt, obgleich es sehr zweifelhaft ist, ob es mit der Wurzel שדד etwas zu thun hat vgl. Nöldeke ZDMG XL 735 f. Hoffm. phoen. Inschriften S. 53 ff. Was den Proph. auf den Gedanken der Nähe des Tages Jahves gebracht hat, kann nicht zweifelhaft sein: er sieht in der furchtbaren Verwüstung der Heuschrecken einen Vorboten dieses Tages vgl. v. 16, was ganz deutlich zeigt, in welchem Umfang der Glaube an den יום יהוה die Gemüther der Zeitgenossen unsers Verf. erfüllte, vgl. unten zu c. 3. Von dieser Anschauung aus greift er sofort auf diese Verwüstung wieder zurück und beschreibt sie näher. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass v. **16** die Auffass. von Merx zur Unmöglichkeit macht, wonach hier nicht das gegenwärtige Geschlecht sondern vielmehr das zukünftige jenen Tag erlebende angeredet sei, mit diesem hätte der Proph. sich nicht ohne Weiteres zusammenschliessen können. Weil die Ernte vernichtet ist, so auch damit Freude und Jubel, die sonst im Hause Jahves über die glücklich vollbrachte ertönen. Weniger wahrscheinlich ist an die mit dem Opfer verbundene שמחה וגיל zu denken, weil der Cultus in dieser späten Zeit, der unser Proph. zugehört, diesen Character der Freude abgestreift hatte: Brandopfer und Sühnopfer stehen im Mittelpunkt und geben ihm sein Gepräge. v. **17. 18** weisen auf die Dürre hin, die mit der Heuschreckenplage verbunden ist vgl. Am 7 1. 4. Während die *ἅπαξ λεγόμενα* פרדות und עבשו aus dem Aram. bezw. Arab. zu erklären sind vgl. syr. ܥܒܫ und arab. عبس, ist מגרפתיהם sehr fraglich, möglich dass es mit arab. جرفة überhängender Ranft eines Hohlwegs oder Flussufers zusammenhängt vgl. גרפם Jdc 5 21 und das ihm entspr. arab. verb., das die Bedeut. »wegreissen, wegschaffen« und im Neuarabischen auch die »hacken, umhacken« hat. Von da aus liesse sich vielleicht die seit Ab. Esra und Kim. statuirte Bedeut. »Scholle« rechtfertigen, wenngleich zuzugeben ist, dass die analogen Bildungen im Aramäischen und Neuhebräischen ein Instrument bezeichnen, mit dem die in dem Verb. zum Ausdr. kommende Thätigkeit ausgeübt wird. Ob die alten Uebers. unsern Text gelesen haben, ist sehr fraglich vgl. Merx. S. 100 ff., jedenfalls kommen wir auf Grund derselben kaum zu einer befriedigenden LA. Merx conjicirte auf Grund der LXX: אֻרְוֹתֵיהֶם? דָּשׁוּ פָּרוֹת »es stampfen die Rinder über ihren Krippen«. Aber bedenklich muss gegen diese Conjectur schon der Umstand machen, dass der so gewonnene Ged. vor 17 b nicht passt, man erwartet ihn in v. 18; sodann macht תחת מ bei dieser LA. erhebliche Schwierigkeiten; endlich passt auch פוש nicht hierher, denn es wird sonst vom übermüthigen oder stolzen Hüpfen und Springen gebraucht (Steiner). Ob statt מגרפתיהם viell. רגביהם oder רגבותיהם zu lesen ist vgl. Job 21 33. 38 38? Weil das Getreide versagt,

weil das Korn verloren ist: *was soll man in sie legen?*
18Verstört sind die Rinderheerden, weil sie keine Weide haben, auch die Heerden von Kleinvieh sind *bestürzt*.
19Zu dir, Jahve, rufe ich, weil Feuer die Auen der Trift gefressen, und die Flamme alle Bäume des Feldes entzündet hat.
20Auch das Gethier des Feldes lechzt nach dir, denn ausgetrocknet sind alle Wasserbetten, und Feuer hat die Auen der Trift gefressen.

2 1Stosst in die Posaunen auf Zion und lärmt auf meinem heiligen Berge, es mögen zittern alle Bewohner des Landes, denn es kommt der Tag Jahves, ja

---

sieht man keine Veranlassung die Orte, wo das ausgedroschene Getreide aufbewahrt wird, in Stand zu setzen, desshalb verfallen sie immer mehr. אוצרות sind nicht Scheunen in unserm Sinn, denn diese kennt der Orient nicht, es sind die Orte, wo man die Körner aufbewahrt. Wahrscheinlich ein synon. dazu ist ממגרות, dessen Ableitung freilich fraglich ist. Meist wird es mit מגורה Hag 2 19 zusammengestellt. Vgl. Frd. Delitzsch in Z. f. Keilschr. 1885 S. 939 Anm. 2. LXX haben *ληνοί*, was aber, wie der Schluss des v. zeigt, unmöglich ist. Merx conjic. freilich auf Grund der LXX גתות, aber er sieht sich in Folge dessen zu der Behauptung gezwungen, dass im letzten Glied neben dem Getreide die Trauben und Oliven ausgefallen sind: הוביש תירוש ויצהר, eine Ansicht, die in der alten verss. keine Stütze findet. Zu הביש vgl. zu v. 11. Auffallend sind die ersten Worte in v. **18**, die nur übers. werden können: wie schluchzt das Vieh, denn von בהמה wird sonst dies Prädic. nie gebraucht. Jedenfalls wiese uns v. 18a in die spätere Zeit, nur in ihr findet sich dies נאנח vgl. ZATW IX, 95f. LXX haben: *τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς,* sie lasen also מָה נַּנִּחָה בָּהֶמָּה vgl. Merx. Das gäbe einen erträglichen Sinn: diese Frage schliesst den vorhergehenden v. ab: da man nichts hat in diese Vorrathskammern zu legen, so ist es begreiflich, dass man sich nicht um sie kümmert und sie verfallen lässt. נאנחה wäre also falsche Erklärung des ursprüngl. ננחה, das freilich unter Umständen so hätte gelesen werden können vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 635. v. 18 weist darauf hin, wie weder Rindvieh noch Kleinvieh Futter finden, und sie darum von Hunger getrieben hin- und herirren. Zu נבכו vgl. Ex 14 3. Das letzte Glied steigert wohl den Ged.: selbst die Schafe, die mit der dürftigen Weide, wie die Steppe sie bietet, vorlieb nehmen, kommen um. Auffallend ist נאשמו, denn 1) findet sich sonst das Niph. nie und 2) passt das Verb. auch nicht zum Vieh als Subj. vgl. Hos 5 15. 10 2. 14 1 u. ö. Merx u. a. wollen daher mit LXX נָשַׁמּוּ lesen: sie sind verschmachtet, kommen um vgl. Thr 4 5. vgl. vorher נאנחה neben ננחה. In solcher Noth wendet sich die Gemeinde zu Jahve, der das Unglück gesandt und es auch wenden kann. v. **19**. כי begründet, warum die Gem. sich an Jahve wendet: eben wegen der Dürre, die Feld und Baum versengt. אש und להבה sind bildl. Ausdrücke für die Hitze, die mit der Heuschreckenplage verbunden ist vgl. v. 12. Nachdem v. 18 der Hausthiere gedacht, bringt v. 20 die Thiere des Feldes nach, die gleichfalls unter der Dürre leiden. Zu v. **20**a vgl. Ps 42 2. אליך ist mit Rücks. auf v. 19a gewählt: wie die Gemeinde zu Jahve schreit, so lechzt das Gethier des Feldes zu Jahve auf. Zu 20b vgl. 19b. Zum Sing. תערוג neben בהמות vgl. K. § 145, 4, viell. ist בְּהֵמַת zu lesen.

c. **2, 1—11.** Auf Zion soll eine feierliche Versammlung abgehalten werden, denn in den Heuschrecken sieht der Proph. die Vorboten des Tages Jahves, und von diesem Gesichtspunkt aus giebt er abermals eine Beschreibung des Heuschreckenzuges, die freilich nicht genau der Wirklichkeit entspricht, sondern des Proph. Phantasie, beeinflusst von der eschatologischen Auffassung der Heuschrecken als Vorboten des Tages Jahves, hat ihm dabei die Feder geführt, es kann daher nicht Wunder nehmen, dass der Proph. scheinbar Dinge gesehen hat, die dem natürlichen Auge verborgen geblieben sind. Zum Posaunenblasen v. **1** zum Zwecke der Berufung der heiligen Festversammlung vgl. Ex 19 16. Lev 25 9. Freilich wird damit auch auf herannahendes Unglück aufmerksam gemacht vgl. Hos 8 1. Ez 33 3. Jer 6 17. Desshalb meinten Hitz. u. a. dass hier auf den

nahe ist er,
2 ein Tag der Finsterniss und des Dunkels, ein Tag von Wolken und Gewölk. Wie Morgenroth liegt ausgebreitet auf den Bergen ein grosses und zahlreiches Volk, wie seinesgleichen nicht gewesen ist von Anbeginn und nach

---

kommenden Tag Jahves hingewiesen werden soll, aber 1 b in Verbindung mit 1 14 und 2 15 sprechen doch zweifellos für jene Auffassung; zugleich beweist 2 15 vgl. mit 1 13. 14, dass offenbar die Priester als angeredet zu denken sind. ירגזו וגו' weist auf den Zweck des Lärmens v. 1 a hin. Zu רגז vgl. II Sam 7 10. 19 1. Auch hier ist offenbar der Tempel auf dem Zion als einzige Cultstätte vorausgesetzt vgl. zu 1 9, und es bedarf keiner besondern Ausführung, wie dieser v. 1 a nur dann recht verständlich ist, wenn eben durch das vom Zion aus gegebene Signal ohne zu grosse Mühe das Volk versammelt werden konnte. Das war in der nachexilischen Zeit möglich, wo nur ein Theil des Landes, und zwar vorwiegend die Gegend südlich von Jerusalem, in den Händen des Volks war, während weiter nach dem Süden wie im Norden andere zur Gemeinde nicht gehörige Völkerschaften: Idumaeer, Kuthaeer u. s. w. sassen vgl. zu 2 23. כי בא begründet die Mahnung: eine solche Versammlung zum Zwecke der Busse ist nothwendig, weil der Tag Jahves nahe ist, wie das aus der über das Land gekommenen Plage ersichtlich ist. Wie קרוב zeigt, muss בא als Perf. proph. gefasst werden vgl. 1 15, das Wort beweist deutlich genug, dass die Heuschreckenplage nicht mit dem יום י' identisch ist. Die ersten Worte in v. 2 bis ערפל gehören eng mit 1 b zusammen, sie beschreiben diesen Tag Jahves, demnach sollte eigentl. ערפל das Versende sein. Zu dieser Beschreibung des Tages Jahves als יום חשך ואפלה יום ענן וערפל vgl. Zeph 1 15b und Ez 34 12. Mit כשחר beginnt die Beschreibung des gegenwärtigen Unglücks, das diesen Tag signalisirt. Viele Exegeten haben sich freilich an diesem Zurückgreifen auf die Gedanken in c. 1 gestossen und haben hier c. 2 die Schilderung eines zweiten Zeichens gesehen. so Merx, der c. 1 von eigentlichen Heuschrecken versteht, dagegen in c. 2 schildere Joel die »apokalyptischen Heuschrecken unter dem Bilde eines Kriegsheeres, denn nur von Heuschrecken kann er reden, wenn er sagt, vor ihnen fresse Feuer, sie sähen aus wie Rosse, der Ton ihres Fressens sei wie das Prasseln der Flamme u. s. w., wenn er aber fortfährt, vor ihm bebe die Erde, zittere der Himmel und verdunkle sich die Sonne, der Mond und die Sterne, so handelt sichs nicht mehr um Heuschrecken, die sich uns unter der Hand in ein Heer Jahves verwandeln, bei dem es nicht mehr darauf ankommt, ob wir es als aus Heuschrecken oder aus Menschen bestehend ansehen«. Mit einem Wort: die Heuschrecken in c. 2 seien die apokalyptischen Nordvölker des Ezechiel c. 38. 39 vgl. S. 65f. Allein zu einer allegorischen Erklärung von c. 2 liegt nirgend eine Nothwendigkeit vor. Natürlich haben wir hier kein historisch treues Gemälde aus der Gegenwart des Proph. sondern, wie vorher gesagt, ein von der religiösen Phantasie des Proph. beeinflusstes, der durch seine Verknüpfung dieser furchtbaren Plage seiner Gegenwart mit dem Tag Jahves eben in ihr nicht nur ein Naturereigniss sieht, vielmehr noch ganz andre Dinge schaut, die dem verschlossen bleiben, der diese Verknüpfung der Heuschrecken mit dem Tage Jahves nicht kennt. Treffend hat übrigens schon Kuenen II § 69 Anm. 7 darauf hingewiesen, dass 1) die Schilderung c. 2 sich keineswegs durchaus mit der in c. 1 deckt: während dort c. 1 die Vernichtung der Ernte im Vordergrunde steht, betont c. 2, wie die Heuschrecken auch in die Städte eindringen u. s. w. 2) dass beide Beschreibungen in gleicher Weise mit dem Tag Jahves verknüpft sind vgl. 1 15. 2 1. 11 und 3) dass in der Ankündigung der Wiederherstellung 2 18ff. der vom (vermeintlichen) Feinde 2 2b angerichtete Schaden überhaupt gar nicht erwähnt wird, sondern allein die Verwüstung durch die Heuschrecken, welche »Jahves grosse Heermacht« genannt werden 2 25, wie sie auch 2 11 heissen. Man wird daher bei der durch den Wortlaut angezeigten Erklärung stehen bleiben müssen: Joel beschreibt abermals die gegenwärtige Calamität: die Heuschrecken erscheinen ihm unter dem Bilde eines Kriegsheeres, das Jahve sendet.

ihm nicht wieder sein wird bis zu den Jahren der fernsten Geschlechter. [3]Vor ihm frass das Feuer, und hinter ihm lohte die Flamme, wie der Garten Eden war das Land vor ihm, und hinter ihm eine öde Wüste, und einen Rest hat es nicht gelassen.

[4]Wie das Aussehen von Rossen war sein Aussehen, und wie Pferde so laufen sie. [5]Rasselnd wie Kriegswagen hüpfen sie über die Höhen der Berge, prasselnd wie die Flamme des Feuers, das Stoppeln verzehrt, wie ein zahlreiches

---

Beginnt mit כשחר־ die Beschreibung, so ist das Verständniss einfach: als tert. comp. ist wohl an den röthlichen Schein zu denken, der durch die von den Flügeln der Heuschrecken zurückprallenden Sonnenstrahlen hervorgerufen wird vgl. Oedmann Vermischte Sammlungen u. s. w. VI S. 75. Credner S. 274. Ob mit כשחר־ zugleich angedeutet werden soll, dass die Heuschrecken von Osten kamen, ist mir fraglich. Thatsache ist es freilich, dass am häufigsten der Südostwind sie bringt. Die öfter versuchte Verbindung von כשחר־ mit dem Vorhergehenden ist unmöglich, weil sinnlos, desshalb wollte Hoffmann כְּשַׁחֹר־ lesen (ZATW III, 111), ohne dass jedoch dadurch alle Bedenken beseitigt würden: was sollte diese Vergleichung des Tages der Finsterniss mit der Dunkelheit? פָּרֻשׂ ist nicht als Adj. mit כשחר־ sondern als Praed. mit עם רב zu verbinden vgl. v. 5. כמהו וגו' weisen auf das Ausserordentliche dieses עם רב hin vgl. das oben Bemerkte. Auffallend ist יֹסֵף st. יֹסִף, wahrscheinlich hat lediglich die defective Schreibart diese Vocalisation hervorgerufen. Zu 2b vgl. Ex 10 14. Zu **3**a vgl. 1 19, welche Stelle beweist, dass das Impf. hier nicht zum Ausdruck der zukünftigen, sondern der in die Gegenwart hineinreichenden und in ihr noch fortwirkenden Handlung steht vgl. K. § 107, 2c. Dieselbe Vergleichung des Landes mit dem Garten Eden findet sich Ez 36 35, die einzige Stelle im A. T. neben der unsrigen, welche den Garten Eden erwähnt. Da sich auch sonst Berührungen unsers Buches mit Ezechiel finden, die nur aus Benutzung desselben begreiflich sind, so liegt wohl auch hier Abhängigkeit von ihm vor. Zu מדבר שממה vgl. 4 19 und Jer 12 10. Da die sämmtlichen Suff. der 3. pers. masc. sing. vorher und nachher auf עם רב d. i. die Heuschrecken gehen, so ist es unmöglich mit Keil u. a. לוֹ auf הארץ bezw. die Bevölkerung von הארץ zu beziehen, es kann nur von den Heuschreckon verstanden werden, und der Sinn kann nur sein, dass sie keine Entronnenen haben d. h. dass keiner ihrer Vernichtung entgehen kann. פְּלֵיטָה vgl. 3 5 bezeichnet wie oft die aus dem Gericht Entronnenen. v. **4**ff. zeigen deutlich, dass nicht an ein Heer im eigentl. Sinne sondern eben an Heuschrecken zu denken ist, nur so geben ja die Vergleiche einen Sinn. Wegen der Aehnlichkeit der Heuschrecken mit Pferden pflegen auch wir von Heupferden zu reden, namentlich in Bezug auf den Kopf ist die Aehnlichkeit unverkennbar. Achte auf die in v. 4ff. sich findenden archaistischen Formen des Impf. auf ־ןְ: sie sollen offenbar die Schwere des heraufziehenden Gewitters malen. Die Bedeutung von פרשים wird hier durch das parallele סוסים bestimmt: es sind nicht »Reiter« sondern »Rosse« vgl. Hab 1 8. v. **5** vergleicht das Geräusch der heranziehenden Heuschrecken mit dem einherfahrenden Kriegswagen. Die Accente haben על ראשי ה' richtig mit dem Verb. verbunden, schon um desswillen, weil auf den Bergen die Kriegswagen gar nicht zu verwenden waren; desshalb ist es auch unmöglich mit Scholz על ראשי וגו' als Relativs. zu מרכבות zu fassen. oder mit Merx קוֹל zu streichen und zu lesen כמרכבות: wie konnte der Proph. ihr Heranstürmen über die Höhen der Berge mit dem der Kriegswagen vergleichen? Treffend hebt Merx gegen jene eben verworfene Verbindung von על ראשי ה' hervor, dass auf den Berggipfeln die Wagen nicht springen, weil da die Pferde nicht laufen, sondern langsam gehen, aber damit legt er zum Theil gegen seine eigene Conjectur Zeugniss ab. Der Ausdr. ist freilich nicht genau, aber grade bei solchen Vergleichungen treten uns ähnliche Ungenauigkeiten auch sonst entgegen. Treffend hat auch Steiner gegen Merx, der das erste Bild beanstandet, weil das zweite dann eine Abschwächung enthielte, darauf

und zum Kriege gerüstetes Heer. 6 Vor ihnen erbeben Völker, alle Gesichter
werden dunkelroth. 7 Wie Helden laufen sie, wie Kriegsmänner steigen sie über
die Mauer, jeder zieht seinen Weg, und sie verwirren ihre Pfade nicht. 8 Einer
drängt den andern nicht, ein jeder wandelt seinen Pfad, und durch die Lanzen
stürzen sie sich ohne abzubrechen. 9 In die Stadt eilen sie, auf die Mauer laufen
sie, in die Häuser steigen sie, durch die Fenster dringen sie dem Diebe gleich.
10 Vor ihnen zitterte die Erde, bebten die Himmel, Sonne und Mond wurden

---

hingewiesen, dass beide recht gut neben einander Platz haben: unter dem Wagengerassel denke sich Joel ein dumpf aus der Ferne gehörtes, das Prasseln der Flamme schildere das immer näher kommende Geräusch. Reisende haben wohl das schnarrende Getöse der Flügel der Heuschrecken mit dem Brausen des Windes in einem Tannenwalde, mit dem Rauschen eines Stromes, des Meeres u. s. w. verglichen vgl. Credner S. 274. Zu לַהַב אֵשׁ אֹכְלָה קַשׁ vgl. Jes 5 24. Na 1 10. Zu dem Vergleich mit einem heranrückenden Kriegsheere, dessen Waffen klirren u. s. w. vgl. Ez 1 24. Diese Vergleiche werden wieder aufgenommen und weiter ausgeführt in Apk 9 7. 9. Zu עֱרוּךְ vgl. K. § 22, 4 Anm. 2. v. **6** hebt den Eindruck heraus, den diese Heuschrecken hervorrufen. Zu יחילו vgl. Mch 4 9. Zu 6b vgl. Na 2 11b. v. **7** ff. schildern den Angriff des heranrückenden Heeres. ירצון sie laufen näml. zum Angriff vgl. Ps 18 30. 19 6. Job 15 26. **7** b und **8** a beschreiben die Ordnung, mit der sie vorrücken. Fraglich ist freilich יעבטון, das jedenfalls nichts mit עבוט »Pfand« zu thun haben kann. Meist wird es mit עבת verflechten Mch 7 3 vgl. עֲבֹת zusammengestellt, über den Wechsel von ת und ט im Neuhebräischen vgl. Siegfried-Strack Gramm. des Neuhebr. § 6d, aber auch dort in Mch 7 3 ist der Text nicht über jeden Zweifel erhaben, Wellh. will dort wie hier ein Pi. von עות lesen. Der Sinn ist jedenfalls klar: sie bleiben jeder auf dem ihm bestimmten Wege und bringen so keine Verwirrung in ihre Reihen. v. **8** b hebt hervor, dass alle Gegenmassregeln umsonst sind. שֶׁלַח »Geschoss« ist ein spätes Wort, das sich nur II Chr 23 10. 32 5. Neh 3 15. 4 11. 17 und Job 33 18. 36 12 findet, die Wahl des Wortes ist durch das Bild der Heuschrecken als Jahves Kriegsheer bedingt. Merx fand hier den Ged.: »um das Geschoss herum fallen sie und nehmen keine Beute«, aber diese Auffass. hat nicht nur die sprachl. Schwierigkeit gegen sich, dass בעד = »um herum« und בצע »Beute machen« sein soll, Bedeutungen, die diesen Worten sonst nicht zukommen — denn wenn auch בצע vom unrechtmässigen Gewinn des Frevlers steht, so doch nicht von der Beute des Kriegers — sondern auch der so gewonnene Sinn, der sich nicht recht in den Zusammenhang fügt, spricht gegen sie. Ebenso wenig ist Hitz.'s Erkl. möglich: »durch den Wurfspiess fallend brechen sie nicht ab«, weil בעד auch diese Bedeut. »durch« nicht hat. Am besten wird dem Wortsinn und Zusammenhang Stein.'s Erkl. gerecht: »durch die Waffen stürzen sie sich, brechen nicht ab« d. h. ohne dass ein Bruch in ihren Reihen entsteht vgl. zu בעד in diesem Sinn v. 9 fin.: בעד החלונים und zu נפל von der Bewegung des sich Stürzens u. s. w. vgl. הנפלים II Reg 25 11. 7 4. Jer 37 13. Zu ישקו v. **9** vgl. Na 2 5. Jes 33 4. Der erste Satz findet seine Ausführung in den folgenden. Da die Thüren verschlossen sind, so dringen sie dem Diebe gleich durch die Fenster d. i. die Fenstergitter in die Häuser. Bei der grossen Heuschreckenplage 1865 sahen manche Bewohner von Nazareth sich gezwungen vor den Heuschrecken aus ihren Häusern zu fliehen vgl. HbA [2] I, 625. v. **10** f. weisen auf die dem Heuschreckenzug unmittelbar vorhergehenden Vorboten eines Gewitters vgl. die Perfecta. לפניו leidet natürl. keine andere Beziehung wie לפניו in v. 3 und מפניו in v. 6: vor dem Heuschreckenzug erbebt die Erde vgl. לפני חילו v. 11, und zwar wie v. 11 nachbringt: weil Jahve seine Stimme ertönen liess d. i. donnerte; zugleich ist der Himmel mit schwarzen Gewitterwolken bedeckt, die am Tage die Sonne, am Abend Mond und Sterne verdecken vgl. 4 15. Zu אסף vgl. I Sam 14 19. Wenn in den Weissagungen vom Zorngerichte Jahves auch ganz ähnliche Züge sich finden vgl. Jes 13 10. Na 1 5f. Ez 32 7 vgl. Mt 24 29. Mc 13 24f., so

finster, und die Sterne zogen ihren Glanz ein. [11]Und Jahve hat gedonnert vor seinem Heere her, denn gross ist sein Heer, zahlreich die Vollstrecker seines Wortes, denn gross ist Jahves Tag und sehr furchtbar, wer wird ihn aushalten? [12]Und nun, spricht Jahve, kehret um zu mir mit eurem ganzen Herzen und mit Fasten und Weinen und Klagen. [13]Und zerreisset euer Herz und nicht eure Kleider und kehret zu Jahve eurem Gott zurück, denn gnädig und barmherzig ist er, langmüthig und huldreich und lässt sich reuen des Uebels. [14]Vielleicht kehrt er um und lässt sich reuen und lässt Segen hinter sich, Speisopfer und

---

folgt daraus doch keineswegs, dass die Worte auch hier unendlich Grösseres als eine Verfinsterung der Himmelslichter durch Gewitterwolken aussagen müssen (Keil), vielmehr werden deutlich auch hier der erst noch bevorstehende Tag Jahves und die Heuschreckenplage sammt dem sie begleitenden Gewitter von einander geschieden. Letztere empfängt freilich dadurch eine besondere Bedeutung, dass sie ein Zeichen des kommenden Tages Jahves ist. Die drei כי sind coordinirt: Jahve selbst greift ein v. **11** und stellt sich gleichsam an die Spitze seines Heeres, denn zahlreich genug ist es, so dass es sich wohl der Mühe lohnt, er läutet auch damit gleichsam seinen Tag ein, denn gross und furchtbar ist er. Zu נתן קולו vom Donnern vgl. ISam 12 18. Ps 18 14. 46 7. Zum Schluss von v. 11 vgl. Jer 10 10. Mal 3 2. Gegen die eben vertretene Auffassung der vv. 10f. hat Merx (S. 10f.) freilich geltend gemacht, dass durch ein derartiges Gewitter das Erscheinen der Heuschrecken unmöglich gemacht werde. Aber schon Steiner hat darauf hingewiesen, dass nicht von einem schon losgebrochenen Gewitter hier die Rede ist, sondern nur von Vorboten desselben. Aber auch selbst wenn wir ein solches für Jerusalem und seine Umgebung annähmen, ein absolutes Hinderniss für die durch den Südostwind bald darauf herbeigeführten Heuschrecken wäre es nicht.

Nach dieser Schilderung des Verderbens, das noch viel grösseres für die Zukunft fürchten lässt, folgt v. 12—17 die abermalige Aufforderung zur Umkehr zu Jahve: vielleicht hat Jahve Erbarmen, so dass er dem Verderben Einhalt thut und damit das Kommen seines Tages aufhält. וגם עתה zieht aus dem Vorhergesagten den Schluss: trotz all dieser Anzeichen des kommenden Gerichts bleibt ihnen die Möglichkeit zu Jahve umzukehren v. **12**, aber freilich sie müssen es mit ganzem Herzen thun vgl. ISam 7 3. Dtn 6 5; zu שוב עד vgl. Hos 14 2. Höchst characteristisch ist der Zusatz 12b, der sich ebenso Est 4 3 findet: in der vorexilischen Prophetie ist er ohne Analogie, vielmehr sind ihr Fasten und Klage bedeutungslose Momente, die sie schwerlich in einem Athem mit der Umkehr zu Jahve genannt haben würde. Es ist durchaus richtig, wenn Wellh. hervorhebt, dass Joel sich auch dadurch von den vorexilischen Propheten unterscheide, dass er gar keine Sünden des Volks aufführe, vielmehr komme die Mahnung: »thut Busse« darauf hinaus: haltet einen Busstag; das sei in der That das practische Ziel Joels sowohl in 2 1—17 als in 1 1—20. Freilich betont v. **13**a sofort, dass das opus operatum es nicht macht: »zerreisset eure Herzen und nicht eure Kleider«, es ist des Proph. Commentar zu dem Worte Jahves in v. 12. Zu der Mahnung vgl. Ez 36 26. Ps 51 19. v. 13b begründet die Mahnung: weil Jahve der barmherzige ist, sollen und können sie zu ihm umkehren vgl. Ex 34 6, auf welche Stelle offenbar 13b zurückgeht, nur dass freilich hier ואמת nach חסד fehlt vgl. Ps 103 8. 145 8 vgl. auch Num 14 18, wofür hier wie Jon 4 2 ונחם על הרעה sich findet. In Jona ist נחם offenbar als Partic. aufzufassen, hier empfiehlt sich das nicht, weil dadurch Jahve etwas als Eigenschaft beigelegt würde, was nach v. 14 nur eventuell eintritt. Es ist daher ונחם als Perf. cons. zu nehmen und zum ָ bei Tifcha vgl. Gen 6 3. Hos 6 1. Am 3 8. v. **14**a = Jon 3 9. Zu מי יודע vgl. IISam 12 22. Koh 2 19. ישוב: insofern Jahve in jenen Heuschreckenplagen, der Dürre u. s. w. als richtender gekommen ist bezw. insofern diese Gerichte darauf hinweisen, dass er sich zum grossen Gerichtstag aufgemacht hat. ברכה empfängt durch מנחה ונסך seine nähere Bestimmung, es ist offen-

Trankopfer für Jahve, euern Gott. [15]Stosst in die Posaunen auf Zion, heiligt ein Fasten, beruft eine Festversammlung. [16]Beruft das Volk, heiligt eine Versammlung, versammelt die Greise, bringt zusammen die Kinder und Entwöhnten, es trete der Bräutigam hervor aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Brautgemach. [17]Zwischen der Vorhalle und dem Altar mögen die Priester, die Diener Jahves, weinen und sprechen: verschone, Jahve, dein Volk und mach dein Erbe nicht zum Hohn, dass nicht die Heiden über sie spotten, warum soll man unter den Heiden sagen: wer ist ihr Gott?

[18]Da gerieth Jahve in Eifer für sein Land und schonte seines Volkes.

---

bar an einen Ernteertrag zu denken, von dem die Opfer dargebracht werden können. v. **15—17** wiederholt der Proph. seine Aufforderung zur Gebetsversammlung im Tempel und weist auf die Gebete der Priester für das Volk. Zu v. **15** vgl. 2 1a und 1 14aα und zu v. **16** 1 14aβb. קהל kommt freilich schon in älterer Zeit als »Versammlung« vor, aber je später, um so häufiger findet sich der Ausdruck ohne jede nähere Bestimmung von der cultischen oder der berathenden Versammlung des Volkes Israel vgl. ZATW IX, 105 ff. זקנים kann nach dem Zusammenhang nur in eigentl. Bedeutung und zwar als Accus. stehen. Auch Braut und Bräutigam sollen ihrer Freude entsagen und an der allgemeinen Trauer theilnehmen. Fraglich kann nur die Anrede in den Imper. in v. 15 und 16 sein: aus קדשו צום vgl. mit 1 11 folgt doch wohl, dass die Priester angeredet sind. Statt freilich die Anrede fortzusetzen geht die Rede v. 17 in die 3. Pers. über, veranlasst durch den Schluss v. 16. Zwischen der Vorhalle und dem Altar, aber offenbar der Vorhalle und damit dem Tempel als der Wohnung Jahves, zugewandt sollen sie beten. Hitz. sieht in v. **17** eine Erzählung dessen, was die Priester gethan haben, weil die namentliche Erwähnung der Priester erst jetzt und in der dritten Person ganz unpassend, auch die Angabe des Ortes auffallend sei. Aber das sind nichtssagende Gründe: thatsächlich hat der Proph. die Priester schon bei jener Anrede v. 15 im Sinn, er erwähnt sie erst v. 17, weil hier die Hauptsache erwähnt wird: ihre Fürbitte für das Volk, überdies ist nach יצא v. 16 die Auffassung des יבכו als reines Impf. sehr unwahrscheinlich. חוסה vgl. Neh 13 22. Das Verb. findet sich schon in der älteren Sprache, aber mit עין als Subj., erst seit Jer. treten andere Subjj. hervor vgl. Jer 13 14. 21 7. Ez 24 14 u. ö. משל mit ב neben חרפה hat sicher die Bedeut.: spotten über Jemd., wie Merx aus Jer 24 9 nachgewiesen hat, und wofür auch v. 19 spricht, wo lediglich von Schmach, nicht aber Herrschaft der Heiden die Rede ist. Gegen Wünsche, welcher behauptet, dass das Verb. in der Bedeut. »spotten« immer על oder אל habe, erinnert Merx an Ez 18 2. 3, wo es zuerst mit על, hernach mit ב construirt wird vgl. auch Ez 12 23. Die Frage איה אלהיהם ist in der späteren Zeit das stehende Motiv, um Jahve zum Einschreiten für die Seinen zu veranlassen vgl. Ps 79 10. 115 2. 42 4. 11; Mch 7 10 gehört ebenso wenig alter Zeit an wie Dtn 32 37.

v. 18—27. Was der Proph. gefordert, geschieht und Jahve erhört ihr Gebet: die Heuschrecken werden vertilgt, Jahve schenkt wieder neuen Segen und giebt Ersatz für den Schaden der vergangenen Jahre: sie haben nun Ueberfluss an allerlei Gütern und preisen Jahve, der sich an ihnen wunderbar erwiesen hat.

Offenbar muss man voraussetzen, dass in der That ein solcher Busstag gehalten ist, wie der Proph. gefordert hat, und v. **18** betont nun die nach demselben eingetretene Wendung. Freilich, bis die letzten Spuren der Plage beseitigt waren, wird noch geraume Zeit vergangen sein vgl. v. 25. Merx S. 38 f. 90 ff. wollte statt der Impff. mit Waw cons. vielm. Jussiva mit copul. Waw in v. 18 und 19a lesen, so dass also alles Folgende als die von Joel gewünschte Antwort Jahves auf die Busse von v. 17 aufzufassen wäre, aber diese Auffass. ist schwerlich haltbar, denn 1) wäre diese Zahl von Jussiva hinter einander ungewöhnlich, 2) nicht minder aber auch die Einführung des ganzen zweiten

19 Und Jahve hob an und sprach zu seinem Volke: siehe ich sende euch Ge-
treide, Most und Oel, und ihr sollt euch daran sättigen, und nicht mache ich
euch ferner zum Hohn unter den Heiden. 20 Und den Feind aus dem Norden
will ich von euch entfernen und will ihn in ein dürres und ödes Land stossen,
seinen Vortrab in das östliche Meer und seinen Nachtrab in das westliche Meer,
und sein Gestank soll aufsteigen *und sein übler Geruch soll aufsteigen,* dieweil

---

Theils des Buchs durch diese Jussiva sehr auffallend. Steiner hebt treffend hervor, dass das Buch so keinen Schluss hätte, der uns irgendwie wieder auf den Boden der Wirklichkeit versetzte und eine Gewähr dafür böte, dass die Worte 2 18—4 21 nicht rein in den Wind gesprochen seien. v. 19 wendet sich Jahves Wort nicht an den Proph. sondern an das Volk, es thut sich in der That die Errettung kund (Wellh.). Die einzelnen Momente des göttlichen Segens werden nicht in zeitlicher Folge aufgeführt, sondern v. **19** beginnt sofort mit der Hauptsache: an die Stelle des Mangels tritt der Ueberfluss. Zu הנני שלח וגו׳ vgl. 1 10—12; zu ולא אתן וגו׳ vgl. 2 17. v. **20** bringt die Entfernung der Heuschrecken, die die nothwendige Vorauss. für den Segen v. 19 ist, nach. Dass הצפוני die Heuschrecken sein müssen, kann nicht zweifelhaft sein, fraglich ist nur, was der Ausdr. bedeutet. Hitz. u. a. wollten es erklären: *ὁ τυφωνικός* Act 27 14, indem sie sich auf Ex 14 2. 9 צְפֹן beriefen, aber diese Zusammenstellung von צפן mit *Τυφων* ist mehr als fraglich vgl. Dillmann zu Ex 14 2. Das Wahrscheinlichste bleibt die Ableitung von צָפוֹן, so dass es also »der Nördliche« ist, nur kann freilich nicht daran gedacht werden, dass die Heuschrecken, weil gewöhnlich von Norden kommend, so genannt werden, denn thatsächlich kommen sie nach Palästina gewöhnlich mit dem Südostwind, vielmehr ist der Name mit Rücksicht auf die eschatologischen Vorstellungen, namentlich des Jeremja und Ezechiel, geprägt: von Norden erfolgt nach ihnen der Ansturm der Heiden gegen Jerusalem vgl. Jer 1 14. Ez 38 6. 15. Joel sieht in den Heuschrecken nicht nur Heuschrecken, sondern die Vorboten des nahenden Tages Jahves, und so kommt er von dieser apokalyptischen Beleuchtung aus zu dem Namen: הצפוני »der Nördliche«. Wellhausen zu d. St. erinnert daran, dass ganz ähnlich der Sufjani bei den Muslims aus einem historischen ein apokalyptischer Begriff geworden sei, der mit wechselndem Inhalt angefüllt werden könne. Das Suff. in הדחתיו muss sich auf die Hauptmasse des Heeres beziehen: sie geht in der Wüste zu Grunde. פנים und סוף können nicht zeitlich verstanden werden (Credn.): jenes eine frühere Schaar, dies die nachgelassene Brut, sondern jenes ist der dem קדם zugekehrte Theil: der Vortrab, dies der Nachtrab, jener geht im östl. d. i. todten, dieser im hinteren d. i. mittelländischen Meer unter. סוף gehört übrigens durchaus der spätern Sprache an vgl. Koh 3 11. 7 2. 12 13 und II Chr 20 16; Dan 4 8. 19. 6 27. 7 26. 28. Auffallend ist ותעל צחנתו neben ויעלה באשו; jenes Verb. wäre am einfachsten וַתַּעַל auszusprechen, aber ein solch erzählendes tempus passt nicht in den Zusammenhang; das Juss. ist hier höchst auffallend, nicht minder die Identität der verba, deren Subjecte auch sachl. identisch sind. Wahrscheinlich ist ותעל צחנתו als späterer Zus. zu streichen, jedenfalls ist צחנה ein später Ausdr., er findet sich noch im Trg. in derselben Bedeut. wie hier. Der Schlusss. begründet diese Vernichtung, denn offenbar ist in הגדיל eben הצפוני Subj., nicht aber Jahve, der nothwendig hätte genannt sein müssen. הגדיל לעשות »Grosses thun« hat hier den Nebenbegriff der Ueberhebung, der Ged., dass sie Jahves Heer sind, die Vollführer seines Wortes 2 11, bleibt also hier ganz ausser Betracht. Jedenfalls ist es durchaus verfehlt von diesem Begründungssatze aus zu schliessen, dass הצפוני nicht Heuschrecken, sondern vielmehr Völker sind: vergegenwärtigt man sich die eigenthümliche Beleuchtung, in der der Proph. diese Heuschrecken sieht, so wird man auch eine derartige Ausdrucksweise wie hier v. 20 fin. verständlich finden. Uebrigens findet sich die Wendung des ethischen Gebrauchs von הגדיל in malam partem nur in den jüngern Schriften des A.Ts. v. **21—23** enthalten eine an Land, Thiere und Menschen

er gross gethan hat. 21 *Fürchte dich nicht, Land, frohlocke und freue dich,*
dieweil Jahve Grosses thut. 22 *Fürchtet euch nicht, ihr Thiere des Feldes, denn*
es grünen die Auen der Trift, es trägt der Baum seine Frucht, Weinstock und
Feigenbaum geben ihren Ertrag. 23 *Und ihr, Söhne Zions, frohlocket und freuet*
euch über Jahve euern Gott, denn er giebt euch den Frühregen zur Gerechtigkeit,
*er hat euch den * Winterregen* und den Spätregen *wie ehedem* herabgesandt.*

---

gerichtete Aufforderung zur Freude, weil nun das Unglück, von dem sie alle betroffen waren, sein Ende erreicht hat. Die vv. entsprechen 1 8. 11, wo der Proph. zur Trauer und zum Klagen aufgefordert. Zu v. 21 vgl. 1 10. Die Begründung 21 b deckt sich mit 20 b, aber hier in dem andern Sinn: weil Jahve Grosses gethan hat. Die Perff. kommen in diesen vv. nicht als prophetica in Betracht, sondern sie stehen im eigentl. Sinn: der Verf. schaut auf die schon eingetretene Wendung vgl. zu v. 19 und unten. Die Begründung in v. 22 b passt eigentlich genau genommen nicht zu 22 a, denn wenn auch einige Thiere sich von Baumfrüchten nähren, so hat doch der Verf. zweifellos, wie das letzte Glied zeigt, die Menschen hier in 22 b im Auge; überhaupt ist daran zu erinnern, dass in dichterisch freier Weise die einzelnen Zeichen, dass Jahve mit seinem Volke Erbarmen hat und für dasselbe in Eifer entbrannt ist, auf Land, Thiere, Menschen vertheilt sind, während sie thatsächlich allen dreien zu Gute kommen. Zu דשאו נאות מדבר vgl. 1 20 b, das Verb. דשא gehört offenbar der späteren Sprache an, wie wohl auch das nom. דֶּשֶׁא, das mehrfach in jüngeren Schriften vorkommt; die einzige ältere Stelle, auf die man sich beruft, Jes 15 6 ist zweifelhaft vgl. Duhm zu Jes 15; zu אל תיראו בהמות vgl. 1 20 a; zu כי עץ וגו' vgl. 1 12. Es ist characteristisch, dass als Repräsentanten der Menschen die בני ציון v. 23 erscheinen vgl. zu 2 1. Schon das Targ. und Vulg., viel. Rabb., unter den Neueren noch Keil und Merx haben unter המורה לצדקה den Lehrer zur Gerechtigkeit verstanden. In der That lässt sich nicht läugnen, dass מורה gewöhnl. diese Bedeut. hat vgl. Jes 9 14. 30 20. Hab 2 18. Jdc 7 1. II Reg 17 28. II Chr 15 3, aber auffallend bleibt das לְ, man würde den Gen. bezw. Accus. erwarten, und was soll dieser Ged. hier im Zusammenhang? Höchst unwahrscheinlich ist die Vermuthung De Hoop Scheffers (ThT XIX, 578 f.), dass die Heuschreckenplage selbst so genannt sei, weil sie nach der Absicht Jahves das Volk zur Gerechtigkeit bringen müsste; innerhalb des Zusammenhanges weist nichts auf diese Erklärung, vielmehr werden wir wie bei den andern Momenten, so auch hier an ein neues erst jetzt seit der Wendung Hervorgetretenes denken müssen. v. Orelli (S. 245) sieht in diesem Lehrer zur Gerechtigkeit Joel selbst, und Kuenen II § 69 Anm. 14 weist darauf hin, dass der Name Joel ja sachlich identisch sei mit אֵלִיָּה, der Mal 3 1 als Vorläufer des Tages Jahves gedacht werde, doch sagt er selbst, dass dies Zusammentreffen vielleicht nur auf Zufall beruhe. Jedenfalls bleibt auch bei dieser Auffass. jenes gegen De Hoop Scheffer geltend gemachte Bedenken: ist es in der That wahrscheinlich, dass hier neben dem Regen, dem Grün des Feldes, den Früchten der Bäume etc. der »Lehrer zur Gerechtigkeit« so nebenbei erwähnt und in den folgenden vv. auch mit keiner Silbe auf den Ertrag seiner Thätigkeit hingewiesen wird? Nach v. 23 b und dem ganzen Zusammenhang wird die Auffass. von המורה als Frühregen immer die am nächsten liegende sein. Dann wird לצדקה freilich nicht sein können: »nach dem rechten Mass«, weil צדקה sich so nicht nachweisen lässt, denn sowohl זבחי צדק Ps 51 21 wie מאזני צדק Lev 19 36 (Hitz.) sind andrer Art. Ist der Text hier richtig, so wird der Sinn kaum ein andrer sein können als: der Regen zur Rechtfertigung, insofern er ein Zeichen davon ist, dass sie bei Gott wieder in Gnaden angenommen und die Schuld vergeben ist vgl. Smend Alttl. Religionsgesch. S. 418 f. Dass der Frühregen hier besonders herausgehoben ist, kann nicht Wunder nehmen: »er kommt zuerst und der Anfang ist in diesem Falle für die Empfindung mehr als das Ganze« (Wellh.). Auffallend bleibt freilich die Wiederholung des מורה im zweiten Glied, in dem מורה ומלקוש offenbar als Er-

[24]Und die Tennen werden sich mit Korn füllen und die Kufen werden von
Most und Oel überlaufen. [25]Und ich vergelte euch die Jahre, da die Heu-
schrecke, der Fresser, der Schroter und der Saebler, mein grosses Heer, das ich
wider euch gesandt habe, frass. [26]Und ihr werdet essen und satt werden und
den Namen Jahves eures Gottes preisen, welcher wunderbar an euch gehandelt
hat *und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden werden.* [27]Und ihr
werdet erkennen, dass ich inmitten Israels bin, ich Jahve euer Gott und keiner
mehr, und nicht wird mein Volk auf immer zu schanden werden.

---

klärung von גשם aufgefasst werden müsste. Es wäre denkbar, dass hier מורה Einschub eines Lesers ist, der das einfache גשם neben מלקוש nicht verstand und eine nähere Bestimmung vermisste. Angesichts von Esr 10 13 kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass im Unterschied von מורה dem Saat- und מלקוש dem Ernteregen גשם den Winterregen bezeichnen kann, so dass also hier auf den reichl. Regen, den sie empfangen, hingewiesen wird. Dass bei ויורד von dem Tempusbegriffe abgesehen werden muss, weil es sich um noch zukünftige Ereignisse handle, ist eine ungegründete Behauptung Hitz.'s: der Verf. hat diese Worte niedergeschrieben, als diese verschiedenen Dinge hinter ihm lagen vgl. zu 2 19 und hernach. Was aber ist mit בראשון anzufangen? Meist erkl. man mit dem Trg.: »im ersten Monat«, aber wozu diese Zeitbestimmung zu מלקוש neben dem nicht näher bestimmten מורה bezw. גשם? Und könnte בראשון, das in Zeitangaben gewöhnlich »im ersten Monat« ist, ohne Weiteres diese Bedeut. haben? LXX. Syr. lasen ohne Zweifel כָּרִאשׁוֹן bezw. כָּרִאשֹׁנָה, was allein einen befriedigenden Sinn giebt. LXX. Syr. scheinen freilich auch das erste המורה nicht gelesen zu haben, sie übers. *τὰ βρώματα*, nur ist nicht zu sehen, was sie etwa lasen. In 1 16 haben sie dasselbe Wort, wo MT. אכל bietet, aus dem die Entstehung unsers המורה sich gar nicht begreifen liesse. Oort ThT XIX S. 56 vermuthete daher הַמָּזוֹן vgl. II Chr 11 23. Gen 45 23, Vollers (ZATW IV, S. 14) הַבְּרִיָּה. Jedenfalls ist der Ged. in v. 23a vor 23b auffallend. Vgl. übrigens zu v. 23 Lev 26 4. Dtn 11 14. v. **24** fällt wieder in den Ton von v. 19. 20 zurück: wir haben wie dort wieder Perff. consec., so dass die Vermuthung nahe gelegt ist, dass v. 21—23 Einschub sind, so würden sich auch am leichtesten die Perff. in diesen vv. erklären; doch ist bei der eigenthümlichen Art der Darstellung unsrers Proph. eine sichere Entscheidung nicht möglich. Nach השנים v. **25** liegt es nahe, anzunehmen, dass die Heuschrecken mehrere Jahre hintereinander erschienen sind. Nothwendig ist diese Annahme nicht vgl. zu 1 4a. 2 19, Steiner vermuthet, dass die Heuschrecken mit den Früchten und Blättern auch die in den Blattwinkeln sitzenden Knospen, aus denen die Fruchtzweige des nächsten Jahres sich entwickeln sollten, zernagt haben und so also die Zerstörung sich über zwei Jahre erstreckte, freilich bleibt dabei השנים אשר אכל schwierig. Keils Behauptung, dass der Plur. in unbestimmter Allgemeinheit stehe, scheitert an der Determination vgl. Gen 21 7. Ps 45 9f. הארבה als der allgemeinste Name steht vorauf, ihm folgen die besonderen. v. **26** hebt die Folge des in v. 24 verheissenen Segens heraus vgl. v. 19. ואכלתם אכול ושבוע והללתם וגו׳ bildet zugleich den Gegens. zu 1 9. 13. Zu den Inff. abs. אכול ושבוע vgl. K. § 113, 3b und zu dem עשה näher bestimmenden להפליא vgl. K. § 114, 2 Anm. 4. הִלֵּל vom »Lobe Gottes« gebraucht, gehört vorwiegend der späteren Sprache an, in der es gradezu zum kultischen terminus geworden ist. Der letzte Satz ולא וגו׳ ist identisch mit dem Schl. von v. 27: dort ist er an seiner guten Stelle, er schliesst den ganzen vorhergehenden Ged. ab, dagegen passt er weniger gut vor v. 27. Offenbar ist der Satz mit Wellh. zu streichen. An diesem wiedergeschenkten Gottessegen werden sie erkennen, dass Jahve in Isr. ist und dass er und kein andrer ihr Gott ist. Zu v. **27** vgl. Jes 45 5f. 17, wo offenbar das Original zu unserer Stelle vorliegt, ist doch der Gedanke 2 27a vgl. Jes 45 5 ein im Deuterojesaja mannigfach ventilirter. Höchst bedeutsam ist ישראל: da wir es durchaus mit Juda und Jerus. zu thun haben, so zwingt uns dies von Juda

3 1 Und darnach will ich meinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, und
eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Greise sollen Träume haben,
eure Jünglinge sollen Gesichte sehen. 2 Und auch über die Knechte und Mägde
will ich in jenen Tagen meinen Geist ausgiessen. 3 Und ich will Zeichen am
Himmel und auf Erden geben: Blut und Feuer und Rauchsäulen. 4 Die Sonne

gebrauchte ישראל jedenfalls für die Abfassungszeit in die Zeit nach 722 herabzugehen, erst seitdem war die Möglichkeit zu der Uebertragung dieses Namens auf Juda gegeben. Zu dem Ged. v. 27 vgl. v. 17 die Frage des Spottes. Zu ואני י' א' vgl. Ex 20_{2}. Dtn 5_{6} und zu ואין עוד vgl. Dtn 4_{35}. Jes 45_{6}.

Cap. 3. Danach giesst Jahve seinen Geist über das ganze Volk aus, ruft Zeichen am Himmel hervor, die den Tag Jahves verkündigen; dann werden alle, die den Namen Jahves anrufen, zu Jerusalem gerettet. Diese Weissagung vom kommenden Tag Jahves ist bezeichnend für die Zeit unseres Proph.: als er drohend bevorstand, hält man einen Busstag, damit er fern bleibe, und jetzt, wo jene Vorboten des Tages Jahves verschwunden sind, richtet man seine Erwartungen auf ihn. Nimmt man die eigenthümliche Thatsache hinzu, dass der Proph. in c. 1. 2 die Heuschrecken als Vorboten dieses Tages ansieht, die doch in keiner ursächlichen Beziehung zu ihm stehen, so wird der Schluss schwerlich zu umgehen sein, dass der Tag Jahves in dieser Zeit keine wirklich drohende Gefahr war, sondern dass er nur um desswillen in der Anschauung des Proph. eine so grosse Rolle spielt, weil dieser ganze Vorstellungskreis zum festen Bestand der eschatologischen Anschauungen der damaligen Zeit gehörte, ein Schluss, der seine Bestätigung in der Thatsache findet, dass unser Proph. in den hier hervortretenden Ideen sich von älteren Proph. abhängig erweist.

Die Zeitbestimmung v. 1 אחרי כן ist ganz allgemein und verknüpft nur überhaupt das Folgende mit dem vorhergeschilderten Segen: wie der Proph. früher jene Heuschrecken, so sieht er jetzt den eben begonnenen Segen Jahves als Vorboten des Tages Jahves an. Jahves Geist, der jetzt nur einzelne, die Propheten, erfüllt, wird dann über alles Fleisch ausgegossen. Natürlich kann כל בשר weder die Thierwelt noch auch die Heiden einschliessen: jenes nicht, weil das Thier nirgend als Träger des göttlichen Geistes erscheint, dies nicht, weil aus dem Folgenden hervorgeht, dass der Proph. nur an die Juden denkt vgl. Ez 36_{26}ff. 37_{11}. 39_{29}. Er sagt nicht etwa: nicht nur eure Söhne und Töchter, sondern selbst die Heiden, sondern: selbst eure Knechte und Mägde: sie bilden die Steigerung zu בניכם v. 1. Die Heiden sind vielmehr Gegenstand des göttl. Gerichts vgl. 4_{2}ff. Hitz. hat behauptet, dass diese drei Formen der Geistesäusserung absichtlich auf die drei Lebensalter vertheilt seien: im geschwächten Geiste des Greises offenbare Jahves Geist sein Dasein nur noch durch Träume, Gesichte der Nacht Job 33_{15}; die noch kräftige lebhafte Phantasie des Jünglings und Mannes habe Gesichte des Tags, erhalte höhere Offenbarungen in der eigentlichen Visien; in der Seele des Kindes wirke er vollends den furor sacer. Aber weder ist es wahrscheinlich, dass נבא hier auf den furor sacer zu beschränken ist, vielmehr steht der Ausdruck offenbar im allgemeinen Sinn von der prophetischen Thätigkeit überhaupt, noch findet sich sonst innerhalb des AT.'s eine Berechtigung, diese Arten der prophetischen Offenbarung in dieser Weise auf die verschiedenen Lebensalter zu vertheilen vgl. Num 12_{6}. Offenbar sind die einzelnen Arten der prophetischen Offenbarung hier in dichterisch freier Weise auf die verschiedenen Lebensalter vertheilt, und der Ged. ist kein andrer als der, dass dann keine Propheten mehr nöthig sind, weil alle Glieder des Volkes zu solchen geworden sind. Ob das freilich im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, ist sehr fraglich, vielleicht wollen die vv. 1. 2 nichts andres als Ez 39_{29} vgl. v. 2 sagen. v. 2 steigert durch וגם den Gedanken: selbst die Sklaven werden dieses Geistes theilhaftig. v. 3. 4 betonen, wie besondere Zeichen am Himmel und auf Erden hervortreten werden als Vorboten des grossen und furchtbaren Tages Jahves. Es war eine weitverbreitete Anschauung der alten Zeit, dass

wird sich in Finsterniss wandeln und der Mond in Blut, ehe der grosse und
furchtbare Tag Jahves kommt. 5 Und jeder, der den Namen Jahves anruft,
wird gerettet, denn in Jerusalem wird eine Schonung sein, wie Jahve gesagt
hat, und bei den Entronnenen, welche Jahve beruft.

4 1 Denn siehe in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich die Gefangen-
schaft Judas und Jerusalems wende, 2 da werde ich alle Völker versammeln,
und sie in das Thal Josaphat hinabführen, und ich will dort mit ihnen rechten
betreffs meines Volkes und meines Erbes Israel, das sie zerstreut haben unter
die Völker, und mein Land haben sie getheilt, 3 und über mein Volk haben sie

die Natur in enger Verbindung mit dem Völker- und Menschenleben stehe: aussergewöhnliche Naturereignisse, besonders am Himmel, deuten auf grosse Ereignisse in der Völkerwelt, und auch das AT. weiss von einem solchen Zusammenhange von Natur- und Menschenwelt. מופתים sind eben solche Erscheinungen, wie sie sofort in v. 4 geschildert werden Blut und Feuer und Rauchsäulen deuten auf Mord und Brand d. i. auf Krieg vgl. Ez 3822. Die Deutung von Scholz, wonach v. 3b mit 23 sachlich identisch sei, ist natürlich verkehrt, wie sollte der Proph., nachdem die Plage eben überwunden war, wieder auf dieselbe zurückgreifen? Das hier und Cnt 36 sich findende תִּימְרוֹת ist offenbar identisch mit תְּמָרוֹת vgl. König II, 497. v. **4** giebt die Ausführung zu 3a. Zu der Verfinsterung der Sonne vgl. 22. 10. 415. Ex 1021ff. Am 89. Jes 1310. 344. Jer 423. Ez 327f. Der Mond nimmt einen blutrothen Schein an; 4b = Mal 323b vgl. auch oben 21. 11. v. **5** weist darauf hin, wer allein diesem grossen Vernichtungsgericht, das der Tag Jahves bringen wird, entgeht: Jerusalem wird von ihm nicht betroffen, desshalb werden die hier Wohnenden, über die Jahves Geist ausgegossen ist, und die desshalb Jahve anrufen, gerettet; פליטה ist zunächst abstr. »Rettung, Entrinnen« und dann coll. »die Entronnenen«. Der Schlusss. wird gewöhnl. so aufgefasst, dass man in dem אשר יהוה קרא das Subj. zu בשרידים sieht (Ew., Keil, Merx): »und unter den Uebriggebliebenen sind die, welche Jahve ruft« und zwar will Keil spec. an die aus der Heidenwelt Berufenen denken. Aber weder dürfte dann das unerlässliche מן הגוים fehlen, noch deutet irgend etwas darauf hin, dass der Relativs. so von dem voraufgehenden Wort zu trennen ist. Treffend hat Steiner geltend gemacht, dass die שרידים der geschlossenen Schaar der in Jerus. Geretteten und dort beisammen Wohnenden als die einzelnen an verschiedenen Orten Entrinnenden gegenüberstehen. Jahve ruft sie herbei nach Jerus., damit sie an dem den Bewohnern Jerus.'s verheissenen Heile Theil nehmen, sie alle zusammen bilden die פליטה. Nach Keil stehen sich שרידים und פליטה nicht gegenüber, sondern da beides wesentlich identische Begriffe sind, die daher auch nebeneinander erscheinen vgl. Jer 4217. Jos 822, so sei בשרידים = בפליטה; aber diese Erklärung fordert die oben schon abgewiesene Loslösung des Relativs. von בשרידים. Mit כאשר אמר יהוה bezieht sich der Proph. auf einen früheren Ausspruch, vielleicht hat er Ob v. 17 im Sinne. Vgl. übrigens zu unserem cap. Act 217—21.

C. 4, 1—8. Jahve hält über die umwohnenden Völker im Thale Josaphat Gericht ob all des Bösen, das sie an seinem Volke gethan haben. Durch כי v. 1 ist dies cap. 4 eng mit c. 3 verbunden: es beginnt die Schilderung jenes grossen Gerichtstages, auf den 34b hingewiesen und damit die Erläuterung des Ged. in 35: in Jerus. wird eine Rettung sein, weil eben Jahve im Begriff ist, über die Heiden Gericht zu halten. Ueber den Sinn von שוב שבות vgl. zu Am 914. Da die vv. **2. 3** offenbar auf das Exil als historisches Ereigniss Rücksicht nehmen, von einer Rückführung des Volkes aber in c. 1. 2 nicht die Rede ist, sondern vielmehr das Volk als auf dem Boden Palaestinas und in Jerusalem gegenwärtig vorausgesetzt wird, so kann die Formel שוב שבות hier nicht in ihrer ursprünglichen, sondern nur in abgeleiteter Bedeutung in Betracht kommen: die Exulanten waren thatsächlich zurückgekehrt, aber die Erfüllung der messianischen

das Loos geworfen, die Knaben haben sie für *Speise* gegeben und die
Mädchen haben sie für Wein verkauft und getrunken. 4 Und was wollt ihr
mir auch, Tyrus und Sidon und alle Gebiete von Philistaea, wollt ihr mir eine
That vergelten oder mir etwas anthun? Eilends schnell will ich eure That auf

---

Weissagungen, die man sich mit der Wendung des Gefängnisses verknüpft dachte, war nicht eingetreten; desshalb hoffte man auch in der nachexilischen Zeit noch immer auf Ereignisse, die das שב שבות voll realisiren würden vgl. Merx S. 37. Wen der Prophet unten כל הגוים im Auge gehabt hat, sagen die vv. **4—8**. Diese Völker führt Jahve in das Thal Josaphat. Das ist nicht jenes II Chr 20 erwähnte Thal, in dem Josaphat seinen Sieg über Moabiter, Ammoniter und Mëuniter errungen haben soll, dies Thal heisst עמק הברכה vgl. II Chr 20 22ff. und ist offenbar mit dem heutigen Wadi Bereikût südl. von Thekoa identisch vgl. Robinson phys. Geographie S. 106, während wir hier offenbar an ein Thal in der Nähe Jerusalems vgl. auch Zch 14 4 zu denken haben. Da der Proph. in v. 12 den Namen יהושפט deutet, da er in v. 14 an die Stelle des Namens עמק יהושפט den andern Namen עמק החרוץ setzt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass der Name יהושפט von dem Proph. frei gebildet bezw. mit Rücks. auf seine Bedeutung gewählt ist. Ist diese Anschauung richtig, so lässt sich natürlich auch die Frage nach der Lage des Thales nicht genauer beantworten: bei Jerus. vollzieht sich das Gericht Jahves. Warum grade hier, das wird klar aus Ez 38 f.: seit Ezechiel war dies Gericht vor Jerus. über die Heidenwelt ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. zu Mch 4 11ff. Zch **14**. נחלתי ist nicht das Land sondern das Volk selbst vgl. 2 17 Ps 33 12. Mch 7 14. על עמי findet seine weitere Erklärung in אֲשֶׁר פִּזְּרוּ וגו'; der Relativsatz wird durch den directen Satz fortges.: ואת ארצי חלקו. Mit Recht behauptet Keil, dass diese beiden Sätze in v. 2 fin. sich nicht mit Cred. Hitz. u. a. auf den feindl. Einfall der Philister und Araber unter Joram von Juda II Chr 21 16f. beziehen können, denn die Wegführung einer Anzahl Gefangenen könne nicht eine Zerstreuung des Volkes unter die Heiden genannt werden, noch weniger könne man die Plünderung des Landes und der Hauptstadt ein Zertheilen des Landes nennen, vielmehr setzen diese Worte 2 fin. die Zerstreuung des Volkes unter die Heiden und die Eroberung und Besitznahme des ganzen Landes durch die Heidenvölker voraus; nur ist die Ansicht Keils nicht zu begreifen, dass diese Situation erst durch die Römer herbeigeführt sei, das Wort kommt zu seinem vollen Recht, wenn Joel hier auf das chaldäische Exil zurückblickt. Zudem würde ja Keils Auffassung voraussetzen, dass wir es hier in diesen Sätzen mit einer Weiss. zu thun haben, was doch zweifellos die Perff. verbieten, die v. 2 fin. keine andere Erklärung zulassen als in v. 3ff. Der Versuch ישראל von Nordisrael zu verstehen, so dass also hier auf die Zerstörung des nördlichen Reiches hingewiesen wäre, scheitert an dem Zusammenhang von 4 2 mit 4 1 und dem stehenden Sprachgebrauch des Joel, nach dem ישראל und יהודה identische Begriffe sind. v. **3** giebt die weitere Ausführung zu v. 2 fin.: die Volksglieder werden verlost vgl. Ob v. 11. Absichtlich betont der Proph. stets, dass dieser Frevel dem Volke J a h v e s zugefügt ist, darin liegt Jahves Recht zum Gericht begründet. v. 3b steigert ihren Frevel: Jünglinge und Jungfrauen werden von ihnen zum Zweck schnödester Genusssucht verkauft. Da הילדה der Preis für den Genuss des Weines ist, so wird הילד der Hurenlohn sein, den sie für den Gebrauch der זונה geben, nicht aber wird man den Satz so zu verstehen haben, dass sie für den Jüngling die Hure eintauschen (Wellh.). Vielleicht ist mit Oort ThT 1876, 367 zu lesen במזון vgl. Vulg. in prostibulo = במזנה: so gewinnen wir zwischen v. 3b—3c einen guten Parallelismus. An wen der Proph. bei diesen Frevelthaten gedacht hat, sagt v. **4**: Phönicier und Philister. גם hebt also nicht das אתם heraus, das würde doch nur möglich sein, wenn vorher bestimmte Völker erwähnt wären, vielmehr bezieht sich גם wohl auf den ganzen Satz: was habe ich auch Rücksicht auf euch zu nehmen, warum sollte ich euch nicht auch strafen (Wellh.). מה אתם לי ist nicht nach Jdc 11 12. Hos 14 9 zu er

euer Haupt bringen, 5 die ihr mein Silber und mein Gold genommen und
meine besten Kostbarkeiten in eure Paläste gebracht habt. 6 Und die Kinder
Judas und Jerusalems habt ihr den Söhnen Javans verkauft, um sie möglichst
weit zu entfernen von ihrem Lande. 7 Siehe ich will sie aufstören von dem
Orte, wohin ihr sie verkauft habt, und ich bringe euer Thun auf euer Haupt,
8 und ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter in die Hand der Juden, und
die werden sie in die *Gefangenschaft* verkaufen zu einem fernen Volk, denn
Jahve hat's geredet. 9 Ruft dies aus unter den Völkern, heiligt einen Krieg,
wecket auf die Helden, es mögen sich nahen, herankommen alle Kriegsmänner.

---

klären, das verträgt der Wortlaut nicht, vielmehr ist die Frage ihres Affectes wegen unvollständig und wird sofort in disjunctiver Form wieder aufgenommen und ergänzt (Hitz.). כל גלילות פלשת sind die fünf philistäischen Fürstenthümer vgl. Jos 13 2. Der Sinn der Doppelfrage kann natürlich nur sein: wollt ihr mir ein Unrecht, das ich nach eurer Ansicht euch angethan, vergelten oder mich ohne Veranlassung befehden? In beiden Fällen wird Jahve gar schnell ihr Thun auf sie selbst zurückfallen lassen. Zu קַל מהרה vgl. Jes 5 26 und zu השיב בראש vgl. Ob v. 15. Ps 7 17. v. **5. 6** geben an, was sie Jahve und seinem Volke gethan haben: 1) sie haben den Tempelschatz geplündert und die kostbaren Geräthe in ihre Paläste gebracht. Es kann sein, dass v. 5 zugleich mit an des Volkes Schätze gedacht ist, in erster Linie bezieht sich der v. aber jedenfalls auf die Tempelschätze. היכליכם sind nicht nur ihre Tempel, sondern auch ihre Paläste, vgl. Am 8 3. Jes 13 22. Meist wird v. 5 auf die Plünderung Jerus.'s durch die Philister und Araber unter Joram ben Josaphat bezogen, aber selbst wenn die Nachricht II Chr 21 16f. besser beglaubigt wäre als sie es ist, dennoch bliebe das Bedenken, dass II Chr 21 16f. weder die Phönicier noch auch eine Plünderung des Tempels erwähnt. Worauf unsere vv. sich beziehen, wissen wir nicht, was bei der Dürftigkeit der Nachrichten aus der nachexilischen Zeit nicht auffallend ist; 2) die Einwohner Judas und Jerus.'s haben sie den בני היונים verkauft. Dies sind zweifellos die Griechen wie Gen 10 2. Jes 66 19. Ez 27 13. 19. Zch 9 13. Dan 8 21. 10 20. 11 2. I Chr 1 5. 7, schon in den Inschriften Sargons II kommt der Name vor. Wahrscheinlich ist hier an die griechischen Kolonien im fernen Westen zu denken, was namentlich v. 6b nahe legt, vgl. de Hoop Scheffer in ThT XIX, 587f. Im 5. Jhdt. und den folgenden waren die syrischen Sklaven, zu denen auch die jüdischen gehörten, in Griechenland sehr gesucht vgl. Robertson Smith in Encycl. Britannica XIII, 705. In der alten Zeit waren die Edomiter die Zwischenhändler auf dem Sklavenmarkt vgl. zu Am 1 6. 9. Die Phönicier erscheinen auch bei Ez. als Sklavenhändler. er erwähnt griechische Sklaven in Tyrus vgl. 27 13. v. **7. 8** weisen auf die kommende Vergeltung: Jahve führt die als Sklaven verkauften Glieder seines Volkes wieder heim und giebt die Phönicier in ihre Gewalt, dann werden die letzteren an die Sabäer (?) verkauft. Das Gesetz der Vergeltung findet so seine volle Realisirung. Zu מכר ביד vgl. Jdc 2 14. 3 8 u. ö. שבאים = שְׁבָא Gen 10 7 die Sabäer, jenes mächtige Handelsvolk in Arabia felix. LXX scheint allerdings hier לַשְּׁבִי gelesen zu haben, eine LA., welche sich insofern empfiehlt, als man vor גוי רחוק, das doch offenbar Appos. zu שבאים sein soll, ein אל nicht erwartet, während man die Determination vermisst. Zu כי י' דבר vgl. Ob v. 18.

v. 9—17 bringt die Vollziehung des in v. 2 angekündigten Gerichts über alle Heiden. Angeredet sind diese Heiden nicht direct, sondern offenbar die Herolde, welche Jahves Botschaft unter die Völker bringen sollen. זאת v. **9** nimmt die Botschaft v. 10 voraus. קדש מלחמה ist nicht den Krieg ansagen (Hitz.), sondern ihn weihen, d. h. die vor unmittelbarem Beginn desselben nöthigen Opfer vollziehen, um sich den Schutz der Gottheit zu sichern vgl. I Sam 7 8f. Jer 6 4 und m. Arch. I, 372. Was bei Isr. üblich war, war gewiss nicht anders bei den andern Völkern. העירו steht nicht intrans., so

10 Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser zu Lanzen
um, der Feigling spreche: ein Held bin ich. 11 *Auf* und kommt, alle Völker
ringsum, und versammelt euch, dorthin führe, Jahve, deine Helden. 12 Die
Völker mögen sich aufmachen und heranziehen in das Thal Josaphat, denn
dort werde ich thronen um alle Völker ringsum zu richten. 13 Leget die Sichel
an, denn reif ist die Getreideernte, kommet, tretet, denn die Kelter ist voll, die
Kufen fliessen über, denn ihre Bosheit ist gross. 14 Unendliches Völkergedränge
im Thal der Entscheidung, denn nahe ist der Tag Jahves im Thal der Ent-

dass הגבורים Vocativ wäre, sondern letzteres ist Accus. und jenes trans. wie v. 7, vgl. Jer 51 11. Mit יגשו tritt die dritte Pers. ein: es beginnt schon hier die Forderung Jahves an die Völker. v. **10** ist Anrede an die Heiden, wie aus v. 11f. sich mit Sicherheit ergiebt. Die Werkzeuge des Friedens sollen sie zu Waffen umschmieden, um gerüstet dem Entscheidungskampf entgegenzugehen. Die entgegenges. Forderung für die messian. Friedenszeit vgl. Jes 2 4. Mch 4 3 vgl. zu der letzten Stelle. Selbst der Schwache und Verzagte soll sich ermannen und zum Helden werden. Holzingers Bemerkung (ZATW IX, 115), dass die qattalbildung zur Bezeichnung einer passiven Eigenschaft dient, ist unrichtig: die Grundbedeutung von חלש ist »schwach sein« und חַלָּשׁ ist aus חַלָּשׁ entstanden, eine qattalbildung, die gebraucht wird zur Bezeichnung von Individuen, denen eine Eigenschaft in besonderer Stärke innewohnt vgl. Stade Grammatik I, § 217 a. עושו in v. **11** ist fragl. LXX. Trg. Syr. erkl. »sich versammeln«, doch ist nicht zu sehen, wie diese Erklärung, die auch wegen ונקבצו ihre Schwierigkeit hätte, zu rechtfertigen ist. Schwerlich ist es auch mit חוש zusammenzustellen (Ges.); D. H. Müller vgl. ZDMG XL, 168 dachte an arab. غاث »zu Hilfe kommen«. Vielleicht ist der Text verderbt, Wellh. vermuthet עורו, was nach v. 9 העירו gut in den Zusammenhang passt. Sehr auffallend bleibt ונקבצו, man erwartet den Imper., desshalb sehen Keil u. a. die Form geradezu als Imp. an, der sein anlautendes ה abgeworfen vgl. K. § 51, 2 Am. 3, aber es fehlt durchaus an sichern Beispielen dafür, zu Jes 43 9 vgl. Dillmann und Duhm. Wahrscheinl. ist der Text verderbt und וְהִקָּבְצוּ zu lesen. שמה weist auf den Ort, wo die Heidenvölker sich versammeln, nämlich das Thal Josaphat in der Nähe Jerus.'s. נחת ist aram. und entspricht hebr. ירד. Jahves Helden sind die himmlischen Heerschaaren, vgl. Ps 103 20. 78 25, nicht aber die Juden (Ew. Schmoller u. a.), die viele Exegeten irrig auch schon v. 9 angeredet sein lassen vgl. Calv. Umbr. Schmoll u. a. v. **12** greift wieder auf v. 11 a zurück. Zu עלה vgl. v. 9 und Hos 2 2. עמק יהושפט ist, wie schon oben gesagt, ein vom Proph. frei gewählter Name: sofort in v. 12 b erläutert er diesen Namen und begründet die Aufforderung in v. 12 a. v. **13** wendet sich Jahve an die von ihm herbeigeführten Helden, damit sie seinen Urtheilsspruch vollstrecken. Das Gericht ist unter den Bildern der Getreideernte und Weinlese vorgestellt, daher die Aufforderung: »leget die Sichel an, tretet«: בשל, das sonst im Hebr. die Bedeut. »kochen« hat, heisst hier wie im Aram. »reif werden«, und רדו ist Imp. zu רדה, das hier = דרך vom Treten oder Keltern steht. גת ist die mit Trauben gefüllte Kelter im Unterschied von יקב der mit Most gefüllten Kufe. Zu השיקו vgl. 2 24: dort war es Bild für die reiche Ernte, hier Bild für die grosse Zahl der zum Gerichte reifen Menschen. Der Schlusss. giebt die sachl. Erläuterung zu כי בשל קציר und כי מלאה גת vgl. Gen 6 5. v. **14** ff. schildern das Gericht und zwar so, dass v. 14 zunächst auf die im Thale Josaphat versammelten Völkermassen hingewiesen wird. המונים bezeichn. hier die Volksmassen, meist steht es freilich im Sing., der Plur. in Ez 32 20; die Wiederholung des Wortes soll die grosse Masse des Volkes zum Ausdr. bringen. Zur Wiederholung von המונים im Sinne von »zahllose Menge« vgl. K. § 123 d 3 und zu dem Ausruf vgl. K. § 147, 3. החרוץ wird aber hier schwerlich »der Dreschschlitten« sein vgl. Calv., Merx, Orelli u. a., dieser Name wäre nach den Bildern v. 13 sehr auffallend, sondern es ist »der Beschluss, die

scheidung. [15]Sonne und Mond verfinstern sich und die Sterne ziehen ihren
Glanz ein. [16]Und Jahve brüllt von Zion aus und lässt von Jerus. aus seine
Stimme ertönen, dass Himmel und Erde erbeben. Aber Jahve ist eine Zuflucht
für sein Volk und eine Feste für die Kinder Israel. [17]Und ihr werdet er-
kennen, dass ich Jahve euer Gott bin, der ich auf Zion meinem heiligen Berge
wohne, und Jerusalem wird unantastbar sein, so dass Barbaren nicht ferner durch
es hinziehen. [18]Und dann an jenem Tage werden die Berge triefen von Most,
und die Hügel fliessen von Milch, und alle Bäche Judas werden von Wasser
fliessen, und eine Quelle wird vom Hause Jahves aus gehen und das Thal
Sittim bewässern. [19]Aegypten wird zur Oede werden und Edom zur öden Wüste
wegen der Frevel an den Kindern Juda, weil sie unschuldiges Blut in ihrem

Entscheidung« vgl. Jes 10 22. v. **15**. Der Tag wird eingeleitet durch Verfinsterung der Gestirne vgl. 2 10. 3 4. Jes 13 10. Ez 32 7. Mt 24 29. Mk 13 24 ff. v. **16** a ist = Am 1 2 a, vgl. Jer 25 30, während 16 b eigenartig ist. Aus der Vergleichung unsers v. mit Am 1 2 ergiebt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass 4 16 secundär ist, denn mit ורעשו שמים וארץ lenkt der Proph. in gewohnte Bahnen ein, vgl. 2 10, während demgegenüber Am 1 2 b durchaus eigenartig ist. Zu 16 c vgl. Jes 4 6: sein Volk wird von dem Gericht nicht betroffen. v. **17** betont die Folge, die sich aus diesem Gericht ergiebt: sie werden erkennen, dass Jahve ihr Gott ist vgl. 2 27, der in ihrer Mitte wohnt, und für alle Zukunft es verhindert, dass Fremde durch Jerus. ihren Weg nehmen vgl. Zch 9 8. Ehe die Chaldäer über Jerus. triumphirten, hatte Jahve nach Ezechiel die Stadt verlassen und sich auf den Götterberg im Norden zurückgezogen, ja nur weil er Jerus. verlassen, konnten die Feinde über dasselbe triumphiren vgl. Ez 1. 8 4. 12. c. 28 u. ö. Sein Wohnen in Jerus. ist Vorauss. für die Wiederbegnadigung, sein Wohnenbleiben macht einen abermaligen Triumph der Heiden über Jerus. zur Unmöglichkeit vgl. Zch 9 8. 14 21. Jes 52 1. Zu והיתה וגו׳ vgl. Ob. v. 17.

v. 18—21 stellen den Segen, der nach dem Gericht über Israels Land kommt, dem Verderben gegenüber, das Aegypten und Edom trifft. v. **18** a ist im Wesentl. = Am 9 13 b und zwar kann auch hier kein Zweifel sein, dass die letzte Stelle Original ist, unser Proph. wandelt das ursprünglichere וכל הגבעות תתמוגגנה, wohl in Erinnerung an das »an Milch und Honig fliessende Land«, in והגבעות תלכנה חלב: selbst auf den Hügeln finden die Thiere jetzt saftige Weide, so dass sie überreichlich Milch geben, während bisher die Vegetation auf den Bergen zuerst erstarb. Dann giebt es in Juda auch keinen נחל אכזב mehr, der nur in der Regenzeit Wasser hat, aber im Sommer den durstigen Wandrer täuscht, dann wird jeder Bach zum נחל איתן. Wahrscheinl. ist עמק השטים ein besonders dürres wasserarmes Thal, thatsächlich wächst ja auch die Akazie (השטה) auf dürrem Boden. Wo es zu suchen ist, ist freilich fraglich. Jedenfalls muss es in der Nähe Jerus.'s sein, wenn die von Jerus. ausgehende Quelle es bewässern soll, kann also nichts mit אבל השטים jenseits des Jordan zu thun haben, vgl. Wünsche und Merx, ebensowenig ist es das Kidronthal, da man nicht sieht, warum es hier einen andern Namen trägt, vielmehr ist es wahrscheinlich identisch mit dem heutigen Wadi al Sant, westlich von Jerus., durch das die Strasse nach Askalon geht: beide Namen sind identisch. Die Vorstellung von der von Jerus. ausgehenden Quelle geht auf Ezechiel zurück vgl. Ez 47 1 ff., sie findet sich auch Zch 14 8. Zu den Akkuss. bei den verbis der Fülle vgl. K. § 138, Anm. 2. v. **19** hebt demgegenüber Aegypten und Edom heraus, weil beide offenbar in der Zeit unsers Proph. von besonders verhängnissvoller Bedeutung waren. Worauf spec. v. 19 b sich bezieht, können wir bei unserer mangelhaften Kenntniss der nachexilischen Gesch. nicht angeben; jedenfalls ist es klar, dass v. 19 sich in ganz andrer Weise vom Boden der nachexilischen als der alten Zeit aus begreifen lässt. Zu v. 19 b vgl. Ob 10, wo st. בני יהודה sich אחיך יעקב findet, hier vielleicht geändert, weil

Lande vergossen haben. 20 Juda aber wird in Ewigkeit bleiben und Jerusalem
auf Geschlecht und Geschlecht. 21 Und ich will ihr Blut *rächen*, nicht werde
ich ungestraft lassen, und Jahve wohnt auf dem Zion.

die Begründung sich zugleich auf Aegypten beziehen sollte. Das Suff. in ארצם geht auf das Subj. in ישבו; es handelt sich um Juden, die in Idumaea und Aegypten vergewaltigt sind, insofern begründet das Suff. die über Idumaea und Aegypten kommende Verwüstung. Wenn Scholz die Beziehung des Suff. in ארצם auf die Juden damit motivirt, dass eben nach allen prophet. Schilderungen des letzten Feindes dieser in das Land Juda kommt, so beweist das nicht, was es beweisen soll: allerdings versammelt sie Jahve in seinem Land und vernichtet sie im Thal Josaphat, aber der von ihnen verübte Frevel fällt in frühere Zeit und ist der Grund dafür, dass sie zum Vernichtungsgericht in das Thal Josaphat geführt werden. v. **20** greift wieder auf den Ged. von v. 18 zurück und setzt ihn in einer durch den Gegens. v. 19 bestimmten Art fort. 20b zeigt, dass יהודה nicht als Name des Volkes = בת יהודה (Scholz), sondern des Landes in Betracht kommt, demnach ישב = bewohnt bleiben. v. **21** ist sehr fraglich. נִקָּה Pi. kommt sonst nur mit dem Accus. der Pers. vor in der Bedeut.: Jemand für unschuldig ansehen, erklären, ungestraft lassen. Dementsprechend wollte Merx erklären: ich erkläre Judas und der Bewohner von Jerus. Blut für נָקִי, oder kürzer: ich erkläre die Judäer des messian. Zeitalters für נקי; das reine Blut darf nicht vergossen werden, was früher in Aeg. und Edom geschehen ist. Aber weder sachlich noch sprachlich empfiehlt sich diese Auffass.: sachlich nicht, weil ja Jahve auch schon bisher durch den an Juda verübten Frevel seiner Feinde, welche schuldloses Blut vergossen haben, zum Einschreiten bestimmt ist, wie 19b ausdrücklich sagt, sprachlich nicht, weil נקי hier in dem Sinn des »unantastbar« stehen würde, den es nicht hat. Gewöhnlich hat man נִקָּה = »sühnen, durch Bestrafung wegschaffen bezw. wegreinigen« genommen und meist דמם von der Blutschuld der Juden verstanden. Freilich wird in diesem Sinn gewöhnlich דמים gebraucht, aber es kommt doch auch דם so vor, vgl. Ex 22 1. Num 35 27 und Dtn 19 10, so dass von hier aus sich keine Schwierigkeit ergäbe, wohl aber ist unbestreitbar, dass sich נקה in dem eben angegebenen Sinn oder gar dem »rächen« nicht nachweisen lässt, und auch kaum zu begreifen wäre, wie neben נקה »unbestraft lassen« dasselbe Verbum zu der Bedeutung »rächen« d. h. »strafen« hätte kommen können. LXX hat ἐκζητήσω, scheint also וְנִקַּמְתִּי wie der Syr. gelesen zu haben, das auch IIReg 9 7 sich in derselben Bedeut. wie hier findet. In den Zusammenhang passt der so gewonnene Ged. gut: v. 21a greift auf v. 19b zurück. Die Verbindung von לא נקיתי als Relativs. zu דמם, die von den meisten angenommen wird, ist unmöglich, weil sie נקה in einer Bedeut. fassen, die es sonst nicht hat. Stein. gab die Möglichkeit zur Erwägung: ונקיתי דמם nach Jer 25 29 als Frages. zu fassen, zu dem לא נקיתי die Antwort giebt: und ich sollte ungestraft lassen ihr Blut? ich lasse es nicht ungestraft, aber 1) ist diese Frage hier durchaus unmotivirt, 2) kann das Perf. mit Wav nach den vorhergehenden analogen Perff. hier schwerlich fragend gefasst werden, 3) bleibt auch so die Schwierigkeit des דמם, da das verb. sonst immer mit persönl. Obj. verbunden wird. Das Einfachste wird es sein לא נקיתי als Forts. von ונקמתי aufzufassen, also als Perf. proph., das hier am Schluss um die Gewissheit der Drohung anzudeuten ganz an seiner Stelle ist. Der Ausdr. ist gewählt mit Rücks. auf דם נקי v. 19: sie haben דם נקי vergossen, aber sie sollen nicht נקיים bleiben. Das Obj. fehlt, weil aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen: die Feinde, die das unschuldige Blut vergossen haben, vgl. Na 1 3, wo es ebenfalls absolut steht. v. 21b ist nicht Schwursatz: so wahr Jahve auf Zion wohnt, so lässt sich ו im Hebr. nicht nachweisen, sondern v. 21b greift auf v. 20 zurück und hebt die Hauptsache heraus: weil Jahve in Zukunft auf dem Zion wohnt, darum bleibt auch Jerusalem, er wird nicht mehr wie in der Vergangenheit von dannen ziehen und damit sein Volk den Heiden preisgeben, vgl. zu v. 17.

Amos.

§ 1. Die Person des Propheten Amos.

Aus dem Prophetenbuche selbst c. 7 10ff. erfahren wir, dass Amos Schafzüchter gewesen ist, ehe er als Prophet in Bethel auftrat. Mit jenen in festen Vereinigungen lebenden Bene Nebiim, welche prophetische Begeisterung pflegten, stand er in keinerlei Berührung, sondern hinter der Herde weg hatte ihn Jahve berufen, und gewiss ist er, nachdem seine Wirksamkeit in Bethel durch die Feindschaft des Amasja ein Ende gefunden, zu seinem ursprünglichen Beruf zurückgekehrt. Als Heimath wird 1 1 Theḳōʿa genannt, das offenbar mit jenem 2 Stdn. südlich von Bethlehem gelegenen Städchen dieses Namens vgl. II Sam 14 2. 23 26. I Chr 2 24. 4 5. II Chr 11 6. 20 20. Jer 6 1 identisch ist. Da sein Buch sich eigentlich ausschliesslich mit dem nördlichen Reiche beschäftigt, so hat man diese Identification beanstandet und Amos zum Bürger des nordisraelitischen Reiches gemacht, und besonders Oort (ThT XIV, 122 ff.) hat diese Meinung auch durch den Hinweis darauf zu stützen gesucht, dass Sykomoren (שקמים 7 14) nur in der Küstenebene und im Jordanthal, nicht aber auf dem gebirgigen Theil des Landes, also auch nicht bei Theḳōʿa wachsen. Aber nirgends ist davon die Rede, dass die Sykomoren, deren Früchte Amos gebrauchte, bei Thekoʿa gewachsen seien; da er als Hirt mit seinen Herden je nach der Jahreszeit auch verschiedene Gegenden durchzogen hat, so ist gar nicht ausgeschlossen, dass er jene Maulbeerfeigen am ganz anderen Ort als bei Thekoʿa gepflückt hat. Dass diese Maulbeerfeigen in der Šephela standen, ist sicher vgl. I Reg 10 27, diese Šephela ist aber nicht die Küstenebene, sondern das dem Gebirge vorgelagerte Hügelland vgl. A. Smith The Hist. Geogr. of the Holy Land S. 201 ff., die Entfernung von dem jud. Thekoʿa war demnach nicht eine besonders grosse, und es ist wohl denkbar, dass Amos in einem der Seitenthäler Judas eine solche Sykomorenpflanzung besass, wohin er sich dann zu bestimmter Zeit begab. Für die oben vertretene Anschauung sprechen zwei Gründe: 1) Der Beginn seiner Predigt: Jahve brüllt von Zion und von Jerusalem lässt er seine Stimme ertönen, dass der Hirten Auen welken und das Haupt des Karmel dürr wird, ist nur im Munde eines aus dem Süden stammenden Propheten begreiflich, wo der jerusalemische Tempel eben alle anderen Heiligthümer in den Schatten

gestellt hatte. Wie sollte ein Bürger des Nordreichs auf eine solche Wendung kommen? Aus Amos vgl. 4 4f. 5 4f. 8 14 und aus Hosea vgl. 4 15. 5 8 u. ö. wissen wir zur Genüge, dass Bethel, Gilgal, Beeršeba und Dan die von den Einwohnern dieses nördlichen Reiches besuchten Heiligthümer waren, aber es kam ihnen nicht ein, sich nach Jerusalem zu wenden. Volz erkennt diesen aus v. 2 sich ergebenden Grund an, bestreitet aber die Aechtheit von v. 2, doch ohne zureichenden Grund. An diesem aus 1 2a zu folgernden Ergebniss ändert der in 1 2b erwähnte Karmel nichts: als der höchste Berg des im Besitz der Israeliten befindlichen Westjordanlandes, dessen Vegetation wegen seiner Höhe am wenigsten von der Sonnenglut zu leiden hatte, bot er sich ungesucht, um mit dem vorwiegend im Süden befindlichen Weideland den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass Nord wie Süd von Jahves Zornesgericht getroffen wird. 2) Nicht minder bedeutsam ist des Amasia Forderung 7 12: »gehe nach Juda und iss dort dein Brod und weissage«, eine Forderung, die nur begreiflich ist, wenn Amasja wusste, dass Amos Bürger des südlichen Reiches war. Wenn Oort darauf hinweist, dass Amasja unter dieser Voraussetzung hätte sagen müssen: שׁוּב אל וגו', so wird er selbst einer derartigen Forderung keine unbedingte Nothwendigkeit zuschreiben können. Noch weniger besagen die von Zeijdner beigebrachten sprachlichen Momente, welche den Amos als Bürger des nordisraelitischen Reiches darthun sollen, ein Theil derselben beruht eher auf Textfehlern als auf Idiotismen vgl. מְתָאֵב 6 8 בּוֹשַׁסְכֶם 5 11, ein andrer auf höchst zweifelhaften Conjecturen Zeijdners vgl. 4 10, wo שְׁבִי = צְבִי st. שְׁבִי und 6 10, wo מְשָׁרֵד = מְסָרֵד st. מְסָרֵף gelesen werden soll. Vgl. über die Frage der Heimath des Proph. ausser Oort noch Graetz Gesch. I, 402. II, 82. H. Zeijdner Stemmen voor Waarheid en Vrede S. 548ff. und ThSt IV, 196 ff. VI, 247ff. Schuurmans Steckhoven VII, 222ff. und Budde in Sem. Stud. S. 106ff.

Obgleich aus den einfachsten Verhältnissen hervorgegangen, zeigt Amos sich doch nicht nur mit den Zuständen seines eigenen Volkes und zwar bis in die leitenden Kreise hinein vertraut, er hat auch einen offenen Blick für die umliegenden Völker: er weiss von einer Tradition, welche die Aramäer (von Damaskus) mit Ḳir, die Philister mit Kaphthor in Beziehung setzt, er hat von den Thaten der damascenischen Aramäer in Gilead sowie von dem Frevel der vielleicht mit jenen verbündeten Ammoniter gehört, er ist auch mit dem Verhältnisse Moabs zu Edom bekannt und weiss, was das philistäische Gath sich hat zu schulden kommen lassen. Schon Stickel (Comment. zum Hiob S. 276) hat darauf hingewiesen, dass sich diese Bildung des Amos vielleicht daraus erkläre, dass in diesen südlichen Gegenden, in denen der Hirt Amos herumzog, ein sehr lebhafter Handelsverkehr war, den ein reger Geist für sich ohne Schwierigkeiten fruchtbar machen konnte. Vielleicht erklärt sich so auch des Propheten Erkenntniss von den im Nordosten erstehenden Rächern der verletzten Gerechtigkeit Jahves: als ihm durch Jahve die Gewissheit von dem über Israel hereinbrechenden Gericht zu Theil ward, wird es ihm klar, dass die Assyrer, von deren Thaten er gehört und bei denen sich grade damals wohl neues stärkeres Leben regte, die Vollstrecker dieses Gerichts sein werden. Deutlich spiegelt sich zugleich in seiner prophetischen Predigt sein ursprünglicher Beruf wieder: dem Hirten- und Land-

leben sind vorwiegend seine Bilder entnommen vgl. 2 13. 3 4f. 12. 4 1f. 5 11. 17. 19. 6 12. 7 1f. 4f. 8 1f. 9 3. (13f.), und deutlich tritt uns der einfache Sinn des Landmanns entgegen, der für den Luxus und die Prasserei der Grossen einen besonders geschärften Blick hat vgl. 2 6ff. 3 9ff. 4 1ff. 5 7ff. 6 1ff. 8 4ff. Seine unvergleichliche Grösse besteht vor allem in seiner ethischen Persönlichkeit: voll der feinsten Empfindung für die verschiedensten Formen der Ungerechtigkeit, die ihm im Leben seiner Zeit entgegentraten, hat er auch wie kein andrer die Erkenntniss von Jahve als dem gerechten Gott gezeitigt, welcher nicht Opfer sondern Gerechtigkeit von den Gliedern seines Volkes will, und welcher der Gerechtigkeit, wenn auch auf den Trümmern Israels, zum Siege verhilft.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Aus den c. 7 uns erhaltenen Nachrichten wissen wir, dass die Wirksamkeit des Amos in die Zeit Jerobeams II. fällt, die Ueberschrift empfängt so durch den Inhalt ihre volle Bestätigung. Die andere in der Ueberschrift enthaltene Nachricht, dass er zwei Jahre vor dem Erdbeben aufgetreten sei, beruht ohne Zweifel auf alter Tradition, da sie aus dem Inhalt des Buches nicht erschlossen sein kann, leider ist sie für uns so gut wie bedeutungslos, da wir bestimmtere Nachrichten über das Datum dieses Erdbebens nicht haben. Die Zeit Jerobeams II. lässt sich mit annähernder Sicherheit feststellen. Auf Jerobeam II. folgte sein Sohn Zacharja, derselbe wurde aber schon nach sechs Monaten durch Sallum gestürzt, der selbst wiederum nach einem Monat einer Verschwörung des Menahem zum Opfer fiel, vgl. II Reg 15 8ff. Dieser Menahem wird im Jahre 738 als dem Tiglat Pileser III. (= Phul II Reg 15 19) tributpflichtig erwähnt. Offenbar hatte Menahem diesen assyrischen König zu Hilfe gerufen, weil er der Parteiungen im Lande allein nicht Herr werden konnte, wir werden demnach 738 nicht in die erste Zeit des Menahem setzen dürfen, vielleicht ist er um 742 auf den Thron gekommen. Da nun Jerobeam II. 41 Jahre regiert haben soll, so wird man mit annähernder Sicherheit in die Zeit 785—780 den Anfang seiner Regierung zu setzen haben. Er war bekanntlich der kraftvollste und glücklichste Regent des nördlichen Reiches. Zwar soll schon Joas über Benhadad III. gesiegt haben II Reg 13 25, doch erst Jerobeam war der eigentliche Besieger der damascenischen Syrer. Die Erfolge des Joas und des Jerobeam waren wahrscheinlich sehr wesentlich durch das Vordringen der Assyrer bedingt: Rammânirari III. besiegte den König Mari' von Damascus und eroberte die Stadt (806, 805, 797), ebenso kämpfte Salmanassar III. siegreich gegen die Syrer, er hat 773 Damascus und 772 das Land Hatarik vgl. חדרך Zch 9 1 bezwungen; wahrscheinlich haben wir nach dieser Zeit der Assyrerkämpfe den Krieg des Jerobeam gegen Damaskus anzusetzen. Als Amos auftrat, hat Jerobeam diese siegreichen Kämpfe hinter sich: die leitenden Stände pochen auf ihre Macht und weisen auf Israels glückliche Kämpfe hin vgl. zu 6 8. 13. 8 7. Ueppigkeit und Verschwendung sind jetzt hier bei den Machthabern zu Hause vgl. 2 8. 3 12. 4 1ff. 6 1ff., ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass jener Frevel, den Amos an den

Damascenern 1 2 und den Ammonitern 1 14 rügt, in den letzten Kämpfen mit den Aramäern und den diesen verbündeten Ammonitern verübt ist. Wir werden demnach das Auftreten des Amos in die letzte Hälfte der Regierung Jerobeams II. zu setzen haben. Valeton suchte die Zeit noch näher durch den Blick auf die assyrische Geschichte zu bestimmen, indem er nämlich darauf hinwies, dass des Amos Predigt von dem aus dem Norden kommenden Feind wahrscheinlich durch das Auftreten Tiglat Pilesers III (seit 745) bestimmt sei, da seine beiden Vorgänger Assurdāni III. 772—754 und Assurnirāri 754—745 verhältnissmässig friedliche, auch in ihrer Macht mannigfach beschränkte Fürsten waren, erst mit Tiglat Pileser II. tritt ein Wendepunkt in der Stellung der Assyrer in Vorder-Asien ein. Aber wenn des Amos Weissagung durch diese historischen Verhältnisse bestimmt wäre, müssten wir sein Auftreten fast an das Lebensende Jerobeams II. d. h. gleichzeitig mit dem des Hosea setzen und doch verräth das Auftreten des Amasja und die von ihm gemeldete Erregung über des Amos Gerichtsweissagungen nichts davon, dass ein anderer Prophet dasselbe Gericht verkündigt hat, ja Hosea erweist sich deutlich als der jüngere von Amos abhängige Prophet. Demnach nicht durch seine politische Combinationsgabe, sondern durch die in ihm auftauchende und von Jahve gewirkte Gewissheit kommt Amos zu seiner Predigt von Israels Untergang. Welche Factoren dabei mitgewirkt haben, das zu entscheiden sind wir nicht in der Lage vgl. Valeton Amos en Hosea Nijmwegen 1894.

§ 3. Das Buch des Amos.

Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass die von Amos in Bethel gehaltenen Reden sich nicht völlig mit den in seinem Buche aufgezeichneten decken, das folgt nicht nur aus der in c. 1. 2 hervortretenden Rücksicht auf andere Völker, die so in einer Rede zu Bethel schwer begreiflich ist, sondern auch aus der Form, die so wohl Eigenart eines Schriftstellers, nicht aber eines Volksredners ist, namentlich die regelmässig wiederkehrende Form in c. 1. 2 und in c. 7. 8, sowie stereotype Formeln, wie sie 4 6. 8. 9. 10. 11 sich finden, erheben das über alle Zweifel. Wir haben demnach in den in unserm Buch aufgezeichneten Reden nur den Hauptinhalt seiner Predigt zu sehen. Ohne Zweifel hat Amos selbst diese Aufzeichnungen gemacht, das ist nicht nur durch die oben hervorgehobene Freiheit, mit der er das gesprochene Wort wiedergiebt, wahrscheinlich, das erhebt auch c. 7. 8, wo das »Ich« des Propheten so stark heraustritt, über jeden Zweifel.

Freilich intact sind uns die Aufzeichnungen des Propheten nicht erhalten. Die nach 4 12 zu erwartende Ankündigung des Vernichtungsgerichtes, als des einzigen Mittels, das nach all den vergeblichen Gerichten übrig bleibt, um die verachtete Gerechtigkeit zu sühnen, fehlt in unserm jetzigen Texte, ebenso nach 9 7 eine Darlegung und weitere Ausführung offenbar desselben Gedankens. Auch andere Stellen wie 3 1. 2. 5 1—3 machen mehr den Eindruck eines Restes einer einst ausführlicheren Darlegung als den des vollständig erhaltenen Niederschlags einer

prophetischen Rede. Andrerseits finden sich in unserm Buch eine Reihe von Einschiebseln, die von der Hand unsers Propheten nicht herrühren können. Dahin gehören abgesehen von kleinen Glossen u. s. w. jene vv. 4 13. 5 8. 9. 9 5. 6, in denen Jahve als der allmächtige Herr der Natur dargestellt wird; ferner die Gerichtsverkündigung an Juda 2 4. 5 und wahrscheinlich die an Edom 1 10. 11, die Bezugnahme auf die Altäre von Bethel 3 14 b, auf Sakkut und Kēwan 5 26, auf die Eroberung von Kalne, Ḥamat und das philistäische Gath 6 2, auf eine Episode aus der Pestzeit 6 9. 10, auf das Erdbeben beim kommenden Gericht 8 8, den zu spät erwachten Hunger und Durst nach dem Worte Gottes 8 11. 12, die Mahnung 4 12. 13 und vor allem die Heilsweissagung am Schluss 9 8—15, vgl. die Darlegungen in der Exegese der einzelnen Stellen.

Damit ist schon gegeben, dass unser Buch *so* nicht aus der Hand des Propheten selbst stammen kann, was mit Evidenz auch daraus folgt, dass jetzt Reden, beziehungsweise Redetrümmer, nebeneinander gestellt sind, ohne dass ein Zusammenhang irgendwie erkennbar, oder aber der Anfang einer neuen Rede immer deutlich markirt wäre, vgl. 3 1. 2. 3 3ff. 3 9ff. 4 4ff. 5 1ff. 5 18ff. Wir werden demnach unser Buch als Arbeit eines Spätern anzusehen haben, der die von Amos aufgezeichneten und vereinzelt umlaufenden Reden zusammengestellt hat. Cap. 1. 2 und c. 7—8 8 bezw. —9 7 waren wohl zwei grössere Ganze, die auf Amos Hand selbst zurückgehen.

Unser Buch zerfällt deutlich in drei grössere Theile: 1) c. 1. 2 gewissermassen das Praeludium: Jahves Gericht über das Unrecht ausserhalb Israels und in Israel selbst. 2) c. 3—6 eine Reihe einzelner Reden bezw. Redestücke, in denen sich Amos ausschliesslich mit Israel beschäftigt und das diesem verkündigte Gericht nach den verschiedensten Seiten begründet. 3) c. 7—9 7 die Gerichtsvisionen und die Geschichte des Zusammenstosses zwischen Amos und Amasja; an sie schliesst sich eine letzte Gerichtsverkündigung, in der der Prophet alle seine vorhergehenden noch überbietet. Der Anhang c. 9 8—15 endlich giebt den Ausblick in die messian. Zeit, in der die verfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet und das Reich in seinem alten Umfang wiederhergestellt sein wird.

§ 4. Bedeutung des Propheten für die religionsgeschichtliche Entwicklung.

So kurz die Wirksamkeit des Amos auch gewesen ist, so bedeutungsvoll war sie für die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels.

Die Beziehung Israels zu Jahve war in den Tagen des Amos eine alte und von keiner Seite angezweifelte, die Differenz zwischen Amos und seinen Zeitgenossen lag vielmehr in der Frage, wie diese Beziehung zu denken ist, und welche Forderungen Jahve an Israel zu stellen hat. Nach der Auffassung der Israeliten war das Band zwischen Jahve und ihnen ein, so zu sagen, natürliches: von Israel allein wird Jahve verehrt, nur in Israels Land standen seine Altäre und wurden ihm Opfer dargebracht, in ihnen bestand wesentlich Israels Leistung an

Jahve, je zahlreicher sie waren, um so mehr glaubte man seiner Hülfe sicher zu sein. In der That liess es die Zeit des Amos auch am Cultus nicht fehlen: mit Eifer besuchte man die Heiligthümer in Bethel und Gilgal, in Dan und in dem tief im Süden liegenden Beeršeba 44. 55. 814, man opferte und zehntete 44. 521ff. Nach 27 scheint dieser Jahve-Cultus sich auch in nichts von dem Baals-Cultus unterschieden zu haben, denn wenn der Prophet ihnen vorwirft: »ein Mann und sein Vater geben zur Dirne um meinen heiligen Namen zu entweihen«, so kann dies Wort kaum auf etwas andres als die zur Ehre der Gottheit sich preisgebenden Kedeschen bezogen werden. In Folge dieser Leistungen an Jahve war das Vertrauen unerschütterlich, dass Jahve mit ihnen sei, und voll froher sicherer Zuversicht sehen die Armen und Gedrückten dem Tage Jahves entgegen, in der Gewissheit, dass er für sie nur Heil bringen könne 518ff. Es kann uns nicht Wunder nehmen, dass bei dieser Auffassung der Beziehung zwischen Jahve und Israel von einer Beeinflussung des sittlichen Lebens durch den Jahvismus keine Rede sein konnte: Jahve-Verehrung und sittliche Verkommenheit gingen neben einander her. Grade die leitenden und besitzenden Stände zeichneten sich durch Rechtsunterdrückung und Vergewaltigung der Armen, durch Kornwucher und Hartherzigkeit aus, und alle Hinweise auf kommende Gerichte wiesen sie mit der Bemerkung: »uns kennt Jahve allein« zurück, woran sich natürlich sofort der Schluss reihte: darum sind wir unter seinem Schutze auch sicher vor jedem Gerichte der Zukunft.

Dieser ganzen Auffassung von dem Verhältniss Jahves zu Israel erklärt Amos dadurch den Krieg, dass er zum Mittelpunkt der ganzen Gottesidee die Gerechtigkeit macht. Auch vorher galt ja Jahve als Schirmherr der Sitte und des Rechts, ja ein Elias hatte um des Justizmordes willen, den Ahab an Nabot und seiner Familie begangen, diesem das Gericht verkündigt I Reg 2118ff., aber keiner hatte doch bis dahin den Gedanken der Gerechtigkeit und Sittlichkeit mit solcher Energie in den Mittelpunkt der ganzen Gottesidee gerückt als Amos. Aus dieser Auffassung Jahves ergiebt sich, dass die Centralforderung Jahves nicht die des Opfers ist, im Gegentheil: Jahve hasst ihre Opfer und Feste 521, er will vielmehr, dass sich das Recht in Israel so reichlich wie Wasser und Gerechtigkeit so ununterbrochen wie ein unversieglicher Bach daherwälze 524. Amos kennt kein Israel allein zu Theil gewordenes Gesetz, das codificirt vorläge, und in dem Jahve ausgesprochen hätte, was Israel ihm leisten muss, sondern Recht und Gerechtigkeit haben universelle Bedeutung, und jedes Volk weiss vermöge des ihm sich bezeugenden sittl. Urtheils oder Gewissens, was Recht und Unrecht ist, darum kommt für Jahve auch nichts darauf an, wer das Unrecht gethan hat, ob Israel oder andere Völker: er straft daher auch die Moabiter, nicht etwa weil sie sich gegen Israel vergangen haben, sondern weil sie gegen den König von Edom gefrevelt haben, vgl. zu c. 1 u. 2. Von hier aus begreift sich des Amos Stellung zum Cultus. Der Cultus ist nicht die unerlässliche Bedingung für Jahves Wohlgefallen und behütende Liebe, waren doch die 40 Jahre des Wüstenaufenthalts eine Zeit des besondern Liebesbeweises, und doch hat Israel damals Jahve keine Opfer dargebracht vgl. 525. 210. Wenn Israel auch allein Jahve verehrt hat, darum hat Jahve doch nicht zweierlei

Mass für Israel und für andere; kennt er Israel allein, wie sie behaupten, so folgt daraus nicht, dass er Israel gegenüber die Augen zudrückt, sondern dass er vielmehr grade an Israel seine Schuld heimsucht 3 2. Sünde bleibt überall Sünde, ob sie innerhalb oder ausserhalb Israels sich findet, und straft Jahve den Frevel an andern Völkern c. 1 1ff., so doch erst recht an Israel 2 7ff. So wenig umgekehrte Welt bestehen kann, so wenig auch diese in Israel übliche Verachtung aller Forderungen des Rechts 6 12. So sehr steht dieser ethische Gottesbegriff im Mittelpunkt, dass Amos sich nicht scheut die letzte Consequenz zu ziehen: Jahve verwirft und vernichtet dies Volk, das allein in der Gegenwart ihn verehrt, in dessen Land allein seine Altäre stehen; aber so wenig ist diese Vernichtung Israels zugleich eine Vernichtung Jahves, wie seine Gegner annehmen, dass vielmehr Jahve in dieser Vernichtung Israels durch Assur seinen grössten Triumph feiert: auf den Trümmern Israels triumphirt die von Israel zu Boden getretene Gerechtigkeit, der Schein ist vernichtet und das Recht, die Moral hat sich allein als wesenhaft und dauernd herausgestellt. Mit so ungeheurem Nachdruck war, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, die Sünde nie als durchaus moralischer Natur hingestellt, »die Moral ist es, wodurch allein alle Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Nothwendigkeit und Thatsache zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve, der Gott der Mächte. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend, sie vernichtet allen Schein und alles Eitle«!

Von diesem ethischen Gottesbegriff aus ergab sich mit Nothwendigkeit die Durchbrechung des bisherigen Partikularismus: Jahve ist nicht mehr nur der Volksgott Israels, er ist grösser als sein Volk, als der Gott des Rechts wird er der Weltengott, der Natur und Menschenwelt in den Dienst der Rechtsidee stellt, deren Verletzung an Israel wie an andern Völkern heimgesucht wird vgl. c. 1 2. Als Gott der Gerechtigkeit, der die Kräfte der Natur sich dienstbar zu machen weiss, hat er sich schon in der Vergangenheit erwiesen, als er das sündige Volk mit Brand und Gilbe, mit Dürre und Hungersnoth, mit Heuschreckenplage und Pest und schliesslich mit Erdbeben heimgesucht hat 4 6ff., seine strafende Gerechtigkeit findet weder an der Scheol noch an der Tiefe des Meeres eine Schranke, seine Hand weiss sie überall zu finden 9 2ff., nicht Assur sondern Jahve durch Assur vollführt Israels Untergang, Assur ist nur das Werkzeug in seiner Hand 2 13. 3 15. 5 27. 6 14. Nicht nur die Geschicke Israels, auch die der Aramäer und Philister hat Jahve in der Vergangenheit geleitet 9 7. Das ist der stärkste Ausdruck, zu dem sich der Prophet in seinem Gegensatz gegen die Volksanschauung von der Beziehung Jahves zu Israel versteigt, denn das klingt fast, als erkenne Amos Israel gar keinen Vorzug vor diesen Völkern zu. Thatsächlich empfängt dies Wort seine Beschränkung durch 3 2, das damit keineswegs unvereinbar ist (Oort), denn in diesem Wort: »nur euch kenne ich unter allen Geschlechtern der Erde«, das auch Amos gelten lässt, kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass eben doch nur in Israel diese Erkenntniss von Jahve als Gott der Gerechtigkeit gezeitigt ist, d. h. sich hier Jahve offenbart hat, denn er hat die Nebiim erweckt 2 11, er ist es, der auch

Amos, diesen unbestechlichen Prediger der Gerechtigkeit Jahves, hinter der Heerde weg in seinen Dienst gerufen hat 7₁₅. Aber dieser Partikularismus hat seine Spitze gegen die Aussenwelt verloren, denn aus dieser bevorzugten Stellung Israels ergiebt sich für Israel eine entsprechende Grösse der sittl. Verpflichtung, und wo diese nicht erfüllt wird, ein um so grösserer Ernst des Gerichts vgl. 3₂. Der folgenden Zeit blieb es vorbehalten, da wieder einzusetzen, wo Amos Halt gemacht hatte, nämlich die letzten Consequenzen aus diesem Gottesbegriff des Amos zu ziehen und damit zum vollen Universalismus durchzudringen.

§ 5. Litteratur.

G. Baur Der Proph. Amos erklärt 1847. H. Oort De profet Amos ThT XIV, 114—158. G. Hoffmann Versuche zu Amos ZATW III, 87 126. J. H. Gunning JHz., De godspraken van Amos vert. en verkl. 1885. Zeijdner Bijdragen to te tekstcritiek op het O. T. in ThSt IV, 196 ff. VI, 247 ff. H. G. Mitchell Amos, Boston 1893. Valeton Amos en Hosea. Een hoofdstuk uit de Geschiedenis van Israëls Godsdienst 1894. vgl. W. R. Smith Prophets. Lect. III. Billeb Die wichtigsten Sätze der alttestamentl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet, Halle 1893. Budde Die Ueberschrift des Buches Amos und des Proph. Heimath in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut. 1897. S. 106—110.

I. c. 1. 2.

1 [1] Worte des Amos, *der zu den Schafzüchtern gehörte,* von Theḳoʿa, welche er über Israel schaute, in den Tagen des Uzzija, des Königs von Juda,

I. c. 1. 2.

Cap. 1. 2 bilden ein zusammengehöriges Stück, wie das aus Form und Inhalt mit Sicherheit hervorgeht.

Ausgangspunkt der prophetischen Predigt ist die Gewissheit des über Israel und die umwohnenden Völker kommenden Gerichts, dessen Vollstrecker Amos zwar nicht erwähnt, aber zweifellos hat er an die Assyrer gedacht, welche unter Rammanirar III. (806. 805. 797) den König Mari' von Damaskus besiegt und die Stadt selbst erobert und auch unter Salmanassar III. mehrfach die Damascener besiegt hatten. Durch diese Umstände wesentlich begünstigt gelang Jerobeam II. die siegreiche Bekämpfung der damascenischen Syrer, so dass das Selbstgefühl der Israeliten sich kräftig regte und man seiner Machtmittel sich rühmte. Anders der Prophet, der grade jetzt mit unwiderstehlicher Gewissheit seiner Ueberzeugung Ausdruck giebt, dass Israel, nachdem Damas-

und in den Tagen des Jerobeam, des Sohnes des Joas, des Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben.

---

kus, seine Vormauer gegen Assyrien hin, gedemüthigt ist, vom Gerichte Jahves durch eben diese Assyrer ereilt werden wird. Begründet ist dies Gericht über Israel wie über die umwohnenden Völker in dem Frevel und der Ungerechtigkeit, denn Jahve, als der Gott des Rechts, straft die Sünde, durch die er fortdauernd beleidigt wird, in gleicher Weise in Israel wie in der Heidenwelt, die Einen wie die Andern können also wissen, was recht ist; denn nicht auf ein geschriebenes Recht, in dem Jahve seine Forderungen zusammengefasst hätte, beruft sich der Proph., sondern er geht offenbar von einem natürlichen Recht aus, das sich jedem in seinem Gewissen bezeugt. So tritt gleich hier im Anfang die Gerechtigkeit Jahves als der eigentliche Mittelpunkt der Gottesidee des Propheten in der schärfsten Weise heraus: nur von ihr aus lässt sich die Predigt des Amos verstehen und die Fortentwicklung des israelitischen Gottesbegriffs begreifen, denn damit ist thatsächlich die Anschauung, dass Jahve nichts als Nationalgott Israels sei, überwunden. Je mehr das Volk die letztere Meinung theilte, um so unerhörter musste ihm diese Gerichtsverkündigung, die in den Untergang Israels ja auch den Jahves einschloss, erscheinen; thatsächlich lag in dieser prophetischen Predigt von Jahve, dessen Gerechtigkeit in dem Untergang Israels triumphirte, die Möglichkeit diese Katastrophe zu überstehen, ohne religiös überhaupt Schiffbruch zu leiden: Jahve, der Gott Israels, wird ihnen der Weltengott, der seiner Forderung des Rechts in der ganzen Welt zum Siege verhilft.

Die Ueberschrift v. **1** stammt jedenfalls aus alter Zeit, wo über die Wirksamkeit des Amos noch eine bestimmte Tradition vorlag, denn die Nachrichten über seine Heimath und die genaue Zeit seiner Wirksamkeit lassen sich aus unserm Buch nicht erschliessen. Leider ist die Datirung nach dem Erdbeben vgl. Zch 14 5 für uns werthlos, da uns nähere Nachrichten darüber fehlen; die andere nach Jerobeam II. findet ihre Bestätigung an dem ganzen Inhalt und besonders an 7 10ff. Vgl. bes. zu 7 15. Die Erklärung der Ueberschrift hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Es ist richtig, dass der erste Relativs. nicht lediglich Heimath und Stand des Proph. bezeichnen kann, dafür genügte ein מן הנקדים אשר בתקוע vgl. Jer 1 1, jedenfalls wäre היה unmöglich. Oort (ThT XXV, 122 ff.) wollte auf Grund des cod. Vat. und mehreren minusc. בתקוע lesen und fand in dieser Ueberschr. eine Bestätigung seiner Anschauung, dass Amos zwar Nordisraelit war, dass er aber den Rath des Amasja, nach Juda zu fliehen, befolgt und sich in Juda niedergelassen habe, wo er auch sein Buch geschrieben habe. Aber abgesehen davon, ob in der That das ἐκ des cod. Alex. Correctur nach dem M.T. oder jene Uebers. des cod. Vatic. nicht vielmehr freie Uebers. des MT. ist, ja ob es bei dem Missverständniss von v. 1 durch LXX überhaupt rathsam ist, auf Grund derselben Correcturen des MT. vorzunehmen, hat schon Budde gegen Oort geltend gemacht, dass es nicht für מתקוע, das nicht zu עמוס, sondern zu בנקדים gehört, sondern für היה eines andern Ausdrucks etwa גָּר Jdc 17 7ff. bedürfte, um den von Oort hier gefundenen Sinn zu gewinnen. Wellhausen sucht dem היה der Ueberschr. so gerecht zu werden, dass er sie einem Zeitgenossen des Amos zuschreibt, der auf ihn als einen gewesenen hinweist. Aber wozu die Betonung eines derartigen Gedankens? Budde hat mit Recht zur Erkl. dieses Relativs. und des היה auf 7 14 hingewiesen, so dass also hier betont würde, dass dieser Amos ehedem Viehzüchter gewesen war, dass er בנקדים, aber nicht בנביאים gehört habe, eine Thatsache, die bedeutsam genug war, um besonders herausgehoben zu werden. Geht dieser Relativs. auf 7 14 zurück, dann folgt freilich daraus, dass מתקוע nicht zu ihm gehört, sondern vielmehr urspr. mit עמוס enger zu verbinden ist. Vielleicht war dieser Relativs. ursprüngl. die Randbemerkung eines Lesers, die dann in den Text an falscher Stelle eingedrungen ist. Für letztere Anschauung lässt sich das zweite אשר geltend machen, das über den ersten Relativs. fort sich auf דברי und nicht auf עמוס bezieht, eine auffallende Erscheinung, die

2 Und er sprach:
Jahve brüllt von Zion und von Jerusalem lässt er seine Stimme ertönen; da trauern der Hirten Auen und des Karmels Haupt verdorrt.
3 So spricht Jahve: Wegen dreier Frevel von Damaskus und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie Gilead droschen mit eisernem Schlitten.

sofort verschwindet, wenn der erste Relativs. erst später eingedrungen ist und die ursprüngl. Ueberschr. lediglich lautete: דברי עמוס מתקוע. Von dieser Ueberschr. aus ergiebt sich bei der zuletzt auch von Oort zugestandenen Ansicht, dass תקוע das bekannte judäische Städtchen dieses Namens ist, keine Möglichkeit mehr Amos als Nordisraeliten in Anspruch zu nehmen vgl. Budde a. a. O. S. 106 ff.

v. **2** beginnt mit der allgemeinen Ankündigung des Gerichts: von Zion her, wo Jahve thront, erhebt sich ein Gewitter, das sich verderbenbringend nach allen Seiten, besonders nach Norden erstreckt. Aus 2b geht klar hervor, dass der Proph. an ein Gewitter im uneigentlichen Sinne denkt. Nur bei einem Proph. aus Juda begreift sich die Vorstellung von Zion als dem Wohnsitze Jahves. Wenn in 2b der Karmel erwähnt wird, so geschieht das einerseits, um die Schwere des Gerichts zu zeigen: erstarb auch die Vegetation der Ebene und der Hügel gar schnell, so blieb doch die auf der Höhe des Karmel; andrerseits aber, weil das Gericht ja von dem Propheten besonders dem Nordreich verkündigt werden soll. Zu קול י׳ als Bezeichnung des Donners vgl. Ps 29 3ff. u. o. Ueber das Verhältniss unsers v. zu Jo 4 16 vgl. zu dieser St. Jüngst hat P. Volz a. a. O. S. 19 f. die Anschauung vertreten, dass dieser v. hier unächt und aus Joel eingetragen sei, weil der Proph. damit thatsächlich seiner Zeit um ein Jahrhundert vorausgeeilt sei, er später auch gar keinen Gebrauch von der hier niedergelegten Anschauung mache, denn von einer Polemik gegen die Höhen finde sich nichts, ja nach 7 1ff. offenbare sich ihm Jahve in Bethel. Falle 1 2, so verschwinde damit auch der letzte Grund, Amos zu einem Judäer zu machen. Letzteres ist, wie vorher nachgewiesen, unrichtig. Aber ganz abgesehen davon sind die Gründe von Volz nicht durchschlagend; dass der Zion das allein berechtigte Heiligth. sei, folgt aus 1 2 keineswegs, ebenso wenig ist mit dem hier niedergelegten Ged. nothwendig die Polemik gegen die Bamoth als illegitime Cultstätten gegeben wie Jes 6 beweist, vielmehr folgt aus 1 2 nur, dass Jerusalem zur Zeit unsers Proph. die andern Heiligthümer des Südreichs in den Hintergrund gedrängt hatte, und wer wollte das für die Zeit um 760 bestreiten? Ja ein derartiges Wort, das die Gerichtsdrohungen des Amos auf einen kurzen Ausdruck bringt, ist um so begreiflicher, als ja Amos bei der schriftl. Fixirung seiner Gerichtsdrohung das Nordreich und Bethel verlassen hatte in der Gewissheit, dass dies Beth Aven rettungslos dem Gericht verfallen sei.

Den einzelnen Donnerschlägen des Gerichtswetters entsprechen die einzelnen nun folgenden Katastrophen des Gerichts, das über Israel und die umwohnenden Völker wegen mannigfacher Sünden kommt, von denen eine herausgegriffen wird, die allein schon genügt, um die Frevler der Strafe zu überliefern. Gleich hier im Anfang erscheint Jahve als der, welcher das verletzte Recht und die unterdrückte Billigkeit überall rächt:

1) an Aram, speciell Aram Damaskus, v. **3–5**, das mit unbarmherziger Grausamkeit sich an Gilead vergangen hat. »Drei« und »vier« dienen dazu, eine unbestimmte Vielheit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 134, 6 Anm. Bei dem Suff. in אשיבנו ist ohne Zweifel an das im Mittelpunkt der prophet. Predigt stehende und in v. 2 angedeutete Gericht zu denken: die Aenderung in das zu nichtssagende אֲשִׁיבֶנּוּ (Hoffm. ZATW III, 97) ist daher überflüssig. Zu השיב »zurücknehmen« vgl. Num 23 20. Jes 43 13. Unter den umliegenden Reichen war Aram Damaskus das mächtigste und das, welches zuerst von dem von Nordosten heranziehenden Gericht getroffen wurde. Das »Dreschen mit eisernem Dreschschlitten« ist bildl. Ausdruck für die harte grausame Behandlung

[4]Darum werde ich Feuer wider Hazaels Haus senden, dass es die Paläste Ben
hadads verzehre. [5]Und ich zerbreche den Riegel von Damaskus und rotte die
Bewohner von Biḳʿat Aven und den Scepterträger von Beth ʿEden aus, und
Arams Volk soll nach Ḳir in die Verbannung, spricht Jahve.
[6]So spricht Jahve: Wegen dreier Frevel von Gaza und wegen vier mache
ich es nicht rückgängig: weil sie ganze Ortschaften vollzählig fortführten, um
sie an Edom zu übergeben. [7]Darum werde ich Feuer wider Gazas Mauer
senden, dass es seine Paläste verzehre. [8]Und ich werde die Bewohner von
Asdod und den Scepterträger von Askalon ausrotten und werde meine Hand
wider Ekron zurückwenden, damit der letzte Rest der Philister umkomme, spricht
der Herr Jahve.

Gileads vgl. meine Archaeologie I, 232 f.; der Proph. denkt wahrscheinlich an die Kämpfe Hazaels in den Tagen Jehus vgl. II Reg 10 32f. Zu על mit dem Inf. als Aequivalent eines vollständigen Causalsatzes vgl. K. § 158 Anm. 1. Für solchen Frevel soll Damaskus erobert und verbrannt werden und die Aramäer wieder nach Ḳir zurück, woher sie gekommen sind. v. **4** f. vgl. 9 7. Hazael und Benhadad sind typische Namen der damascenischen Könige. תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט ist nicht Bezeichnung eines Statthalters sondern eines selbständigen Herrschers vgl. v. 8 und das griech. *σκηπτοῦχος*, demnach ist auch Beth ʿEden nicht als Theil des damascenischen Reiches anzusehen — Hoffmann dachte an ʿGibb ʿAdîn bei Maʿlûlâ nordöstl. von Damaskus, andere an das *Παράδεισος* der Griechen — sondern offenbar mit Bît-Adini, einem aramäischen Reich auf beiden Ufern des mittleren Euphrat, das oft bei Asurnasirhabal und Salmanassar II. erwähnt wird, zu identificiren. Bikʿat Aven ist nicht näher zu bestimmen, die Gleichsetzung mit Heliopolis = Baʿalbek im Libanon beruht auf unzureichenden Gründen, denn LXX, welche das ägyptische On Gen 41 45 durch Heliopolis deuten, haben zwar hier *Ὤν*, aber das ist lediglich Wiedergabe der Consonanten wie in Hos 4 15. 5 8. 10 5. 8, wo an Heliopolis in keinem Fall gedacht werden kann. Wellh. vermuthet, dass און vielleicht einen Gottesnamen verdeckt, doch vgl. Wetzstein in Delitzsch Jesaja[3] S. 702. קִיר ist noch nicht aufgefunden, keinesfalls hat es etwas mit dem Fluss Kur in Georgien zu thun, da diese Gegend ausserhalb der assyr. Eroberungen lag; schwerlich lag es auch in Medien (Schrader in HbA 827), denn nach Am 9 7 sollen von Ḳir die Aramäer eingewandert sein vgl. II Reg 16 9, wo aber LXX den Satz über die Exilirung der Aramäer nach Ḳir noch nicht hat, er ist also wohl aus unsrer Stelle nachträglich eingedrungen. Furrer BL III, 534 dachte an Cyrrhestica zwischen Orontes und Euphrat, Halévy (Rev. des Études Juives XI, 60) an Südbabylonien.

2) v. **6—8** die Philister werden vom Gericht getroffen, weil sie die Einwohner vollzählig fortgeführt und an die Edomiter übergeben haben, welche sie natürlich nicht behielten, sondern offenbar weiter verhandelten vgl. Jo 4 6. 8, Edom scheint demnach damals ein Mittelpunkt des Sklavenhandels, besonders des nach dem Süden hin, gewesen zu sein vgl. Dtn 28 68. Ob die Einwohner von Gaza, das hier natürlich nur als Vertreterin der Philister überhaupt genannt ist, die Gefangenen selbst gemacht oder von andern Völkern übernommen und nur weiter verhandelt haben, ist aus unsrer Stelle nicht zu entscheiden. Zu הגלה גלות שלמה vgl. Jer 13 19, wo mit Wellh. שְׁלֵמָה zu lesen ist: Juda ist שלמה d. h. so dass Niemand zurückblieb, vollzählig fortgeführt. Die Behauptung Wincklers (S. 183 f.) להסגיר sei eine mit Rücks. auf v. 9 gemachte Glosse, ist unwahrscheinlich, weil לאדום sich schlecht an להגלותם anschliesst, man erwartet eine andere Präpos. An Gaza v. 6. 7 werden v. **8** Asdod, Askalon und Ekron angeschlossen, während Gath fehlt, es liegt die Vermuthung nahe, dass es zur Zeit des Amos erobert bezw. zerstört war, doch wird man sich dafür weniger auf 6 2 (vgl. zu d. St.) als auf II Reg 12 18

[9]So spricht Jahve: wegen dreier Frevel von Tyrus und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie ganze Ortschaften gefangen an die Edomiter übergaben und an den Bruderbund nicht gedachten. [10]Darum werde ich Feuer wider die Mauer von Tyrus senden, dass es seine Paläste verzehre.

[11]*So spricht Jahve: wegen dreier Frevel von Edom und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil es mit dem Schwerte seinen Bruder verfolgte und sein Mitleid erstickt hat, weil es seinen Zorn auf immer *bewahrt* und seinen Grimm auf immer behalten hat.* [12]*Darum will ich Feuer wider Theman senden, dass es die Paläste von Boṣra verzehre.*

---

berufen können. Jedenfalls ist Gath nicht unter שארית פלשתים zu verstehen, was nicht die übrigen noch nicht genannten, sondern die noch Existirenden bezeichnet, also: die Philister gingen unter bis auf den letzten Mann vgl. אחרית 42. 91.

3) Tyrus wird derselbe Frevel wie den Philistern vorgeworfen v. **9. 10**: auch sie haben Gefangene an Edom übergeben. Dass diese Gefangenen Israeliten waren, sagt unser Text nicht; da die Tyrier oft genug in Kampf mit andern Phöniciern geriethen, wäre es durchaus möglich, an solche zu denken, und der Proph. tadelte dann die unnatürliche Härte, die sie an ihren eigenen Volksgenossen geübt haben. Das entspricht durchaus dem Vorstellungskreis des Amos, nach dem unmenschliche Grausamkeit u. s. w. auch dem Gewissen der Heiden sich als F r e v e l aufdrängt und von Jahve heimgesucht wird vgl. 13. 21. Die meisten Exegeten denken freilich an israelitische Gefangene und dann wäre ברית אחים auf das Verwandtschaftsverhältniss von Israel und Edom, nicht aber auf die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Israel und Tyrus (Hitz. u. a.) zu beziehen. — Wellhausen hat zu diesen vv. ein Fragezeichen gemacht, und in der That haben sie einiges Auffallende: der Vorwurf gegen Tyrus ist derselbe wie gegen die Philister, der stereotype Schluss אמר יהוה fehlt hier wie in den wohl zweifellos unächten vv. gegen Edom v. 11. 12, endlich erwartet man, da das Gericht von Norden nach Süden ergeht, diese vv. vor 6—8. Zur Fortsetzung des Inf. durch das Perf. vgl. K. § 114, 3 Anm. 1.

4) Den Edomitern wird der Untergang wegen ihrer erbarmungslosen und unaufhörlichen Verfolgung ihrer Brüder d. h. der Judäer verkündigt v. **11. 12.** Zu שִׁחֵת als Perf. frequentat. vgl. K. § 114, 3 Anm. 1 und 112, 3aγ. In 11d ist auffallend 1) dass dem Zorn ein Zerreissen zugeschrieben, 2) dass עברתו ohne ersichtlichen Grund durch das Suff. in שמרה wieder aufgenommen wird, 3) dass das Subj. auffallend wechselt: in רדפו, שחת und שמרה ist Edom, in ויטרף dagegen אפו Subj. Treffend hat Olshausen (zu Ps 1039) die Schwierigkeit beseitigt: es ist וַיִּטֹּר st. ויטרף und שָׁמַר לָנֶצַח st. שמרה נצח zu lesen, so wird auch der Parallelismus ein besserer. Zum Parallelism. von נטר und שמר vgl. Jer 35, wo zuerst das seitdem häufigere verb. נטר sich findet. Der Vergleich mit 22. 5 zeigt, dass תֵּימָן nicht nothwendig Stadtname ist, auch sonst erscheint es als Landesname, es ist nach Ob 9 ein edomitischer und zwar Ez 2513 im Norden zu suchender Landstrich; בָּצְרָה ist auch Gen 3633. Jer 4913. 22. Jes 346 Name der oder einer edomitischen Hauptstadt, vielleicht war es Hauptstadt des eben erwähnten Theman und deckt sich mit el-Beseireh. — Diese gegen Edom gerichteten vv. gehören sicher späterer Zeit an, sie sind Einschub eines späteren Lesers, der Edom vermisste, denn 1) sind die Edom gemachten Vorwürfe in der Zeit des Amos historisch nicht verständlich, Edom war damals gar nicht in der Lage eine derartige Stellung Juda gegenüber einzunehmen, vielmehr waren die Edomiter den Judäern unterworfen, 2) findet sich nirgend in der älteren Literatur ein derartiger Edom gemachter Vorwurf, ja die jetzt in J. vorliegende Gestalt der Vätergesch. wäre gradezu ein Räthsel, wenn die alte Zeit bis zu Amos Erfahrungen gemacht hätte, wie sie offenbar diesen vv. zu Grunde liegen. Wie anders ist die Cha-

[13]So spricht Jahve: wegen dreier Frevel der Ammoniter und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie die Schwangeren Gileads aufschlitzten, um nur ihr Gebiet zu erweitern. [14]Darum lege ich Feuer an Rabbas Mauer, dass es seine Paläste verzehre, beim Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht, beim Sturm am Tage des Wetters. [15]Und *Milkom* wird in die Verbannung gehen, *seine Priester* sammt seinen Fürsten, spricht Jahve.

2 [1]So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Moabs und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannten. [2]Darum will ich Feuer wider Moab senden, dass es die Paläste von Ḳerijot fresse, und Moab kommt um im Getümmel beim Kriegsgeschrei, beim

---

racteristik von Moab und Ammon in den doch wohl J. zugehörigen vv. in Gen 19 30—38! Erst mit der chaldäischen Zeit tritt Edoms Hass in seiner ganzen Schärfe hervor: die Edomiter machten mit Judas Feinden gemeinsame Sache, ja scheinen sie an Hass noch überboten zu haben; seit dieser Zeit tritt uns in der israelitischen Literatur eine der Stimmung unserer vv. verwandte entgegen. 3) Wellh. hat auch mit Recht darauf hingewiesen, dass die hier genannten Theman und Boṣra erst seit der exilischen Zeit erwähnt werden (lediglich Gen 36 33 könnte zweifelhaft sein, desgl. vgl. Dillmann zu d. St.).

5) v. **13—15.** Wie Aram 1 3 ist auch Ammon über Gilead hergefallen und hat sich entsetzlicher Grausamkeiten schuldig gemacht, zu keinem andern Zweck als um sein Gebiet zu vergrössern. Von der hier im Kriege von den Ammonitern geübten Grausamkeit hören wir öfter auch bei andern Völkern vgl. II Reg 8 12. Hos 14 1, namentlich wird sie öfter von den arabischen Stämmen in ihren Grenzfehden geübt vgl. Wellhausen zu d. St. v. **14** רַבָּה ist identisch mit dem Dtn 3 11 u. ö. erwähnten רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, dem späteren Philadelphia, dem heutigen ʿAmmân. סַעַר und סוּפָה sind im Wesentlichen synon. vgl. Num 21 14, bildliche Bezeichnungen des Kriegssturmes, dem die Stadt zum Opfer fällt. In v. **15** stimmen betreffs מַלְכָּם LXX und Chald. mit MT., während Aqu. Symm. Hier. Syr. מִלְכֹּם lasen. Die Entscheidung wird davon abhängen, ob das von LXX Aqu. Symm. Theod. Syr. statt הוּא übersetzte כֹּהֲנָיו ursprünglich ist, oder ob ein Einschiebsel aus Jer 48 7. 49 3 vorliegt. Da Jer 49 3 zweifellos von Am 1 15 abhängig und die Verdrängung des כהניו zwischen מלכם und שריו verständlicher als die Hinzufügung ist, so bieten die Uebersetzungen offenbar einen ursprünglicheren Text.

6) Moab wird von Jahves Gericht wegen seines Frevels an den Gebeinen des Königs von Edom, die sie zu Asche verbrannten, getroffen **2, 1—3.** Die Grösse dieses Frevels wird verständlich, wenn man sich die Vorstellungen dieser Zeit über die Nepheš und ihr Fortleben nach dem Tode sowie die Bedeutung der Bestattung bei den Israeliten und den ihnen verwandten Völkern vergegenwärtigt vgl. meine Archaeologie I, 188 f. 329. Dieser den Moabitern hier vorgeworfene Frevel findet sich auch sonst erwähnt vgl. Wellhausen zu d. St. Nichts zeigt übrigens deutlicher den sittl. Standpunkt des Amos als diese gegen die Moabiter erhobene Anklage: obgleich Isr. von diesem Frevel gar nicht betroffen war, zieht ihn Jahve doch vor sein Gericht, weil er eben die Sünde überall straft, wo er sie findet. Wann die Moabiter diesen Frevel verübt haben, wissen wir nicht. Ḳerijot v. **2**, jetzt Ḳureiât, auch Jer 48 24 und zwar ohne Art. erwähnt, kommt wohl als Hauptstadt in Betracht vgl. Inschrift Meša's Zeile 13. שָׁאוֹן kann hier nichts als das Kriegsgetümmel bezeichnen vgl. Hos 10 14, die gehäufte Ausdrucksweise בשאון וגו׳ entspricht der in 1 14. Hoffmanns Vermuthung, dass שאון ein alter Name der Akropolis von עיר מואב zu sein scheine, lässt sich aus Jer 48 45 vgl. Num 24 17 nicht genügend rechtfertigen. Winckler nimmt eine Versetzung dieses בשאון an, das aus בָּשָׁן entstanden vor ומת gehöre, aber er ist dann nicht nur gezwungen das ה vor קריות zu tilgen: Kerijot in Basan, sondern auch Jer 48 45 zu ändern, was sehr bedenklich ist. Wie תומך שבט 1 5. 8,

Posaunenschall. 3 Und ich rotte aus *seiner* Mitte den Herrscher aus, und alle *seine* Fürsten erwürge ich mit ihm zugleich, spricht Jahve.

4 *So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Judas und wegen vier mache ich es nicht rückgängig: weil sie Jahves Gesetz verschmähten und seine Satzungen nicht beobachteten, vielmehr ihre Lügengebilde sie irre führten, denen schon ihre Väter nachfolgten.* 5 *Darum will ich Feuer wider Juda senden, dass es die Paläste Jerusalems verzehre.*

6 So spricht Jahve: wegen dreier Frevel Israels und wegen vier mache ich es nicht rückgängig, weil sie für Geld den Gerechten verkaufen und

---

so ist v. **3** שׁוֹפֵט Bezeichnung des Fürsten Moabs vgl. IIReg 15 5. Da vorher Moab als Masc. erscheint, so wird man richtiger מִקִּרְבּוֹ lesen und dann auch שָׂרָיו, mag man nun nach 1 15 das Suff. auf שׁוֹפֵט oder מוֹאָב beziehen; die Lesung מִקִּרְבָּהּ zog die Verderbniss שָׂרֶיהָ nach sich.

7) Juda wird vom Gericht getroffen, weil es Jahves Gaben nicht beachtet und sich von den Götzen in die Irre führen lässt. v. **4. 5.** Jahves תּוֹרָה ist der Inbegriff seiner Unterweisungen und Belehrungen und die כְּזָבִים müssen wegen des הָלְכוּ אַחֲרֵיהֶם, das term. für den Götzendienst ist vgl. Jer 2 5. IIReg 17 15, die Götzen sein, die sonst הֲבָלִים genannt werden. Wahrscheinlich sind diese vv. Einschub aus späterer Zeit, dafür spricht 1) die Thatsache, dass das Verachten der Thora Jahves nicht zu der auch hier wiederkehrenden Eingangsformel passt, es ist nicht eine einzelne Sünde, die sich aus den drei und vier herausheben liesse; 2) ist es auffallend, dass Juda hier in derselben Kürze wie die heidnischen umliegenden Reiche behandelt wird, während es doch in derselben Beziehung zu Jahve wie Israel steht, dem der Proph. sich mit ganz anderm Eifer zuwendet, 3) mit Recht hebt auch Wellh. hervor, dass durch diese vv. 4. 5 das überraschende Resultat, dass das Gewitter schliesslich in Israel selber einschlägt, nachdem vorher die ihm verfeindeten Nachbarvölker betroffen sind, abgeschwächt wird. 4) Judas Sünde wird in durchaus gangbaren Formeln beschrieben, zu denen sich aus der spätern Zeit zahlreiche Parallelen beibringen lassen. 5) Auch כְּזָבִים als Bezeichnung der Götzen führt wahrscheinlich in spätere Zeit, es ist sachlich dem seit der Zeit des Jer. hervortretenden הֲבָלִים parallel, während das schon bei Jes. sich findende אֱלִילִים nicht mit אֵל, sondern mit אַל zusammenzustellen ist vgl. Nöldecke Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1882 S. 1191. 6) Endlich fehlt auch hier das abschliessende אמר י׳.

8) So verständlich den Israeliten die Gerichtsdrohungen über die heidnischen Völker sein mochten, überraschend und ungeheuerlich musste ihnen die nun eintretende Wendung gegen sie selbst sein: sie pflegten mit Sorgsamkeit die Beziehung mit Jahve und werden dennoch vom Gericht ereilt? Gewiss, denn Israel hat sich gegen Jahve undankbar erwiesen, Jahve will Gerechtigkeit, statt dessen sieht er unbarmherzige Ungerechtigkeit und unzüchtigen Gottesdienst, der nichts als Entweihung seines heiligen Namens ist.

v. **6** ff. Der Proph. wendet sich hauptsächlich gegen die Machthaber, welche die Recht suchenden gedrückten Stände um des Gewinnes willen vergewaltigen. צַדִּיק steht im juristischen Sinn: der welcher Recht hat, aber mittellos (אֶבְיוֹן) ist; כֶּסֶף ist das Bestechungsgeschenk (שֹׁחַד), das sie empfangen, um dem צַדִּיק sein Recht vorzuenthalten. בַּעֲבוּר נ׳ übersetzen Hitz. Keil u. a.: um ein Paar Schuhe d. h. weil er irgend eine Kleinigkeit nicht bezahlen konnte, sprachen sie den Armen dem Gläubiger zu, aber das ist nicht wahrscheinlich, weil in diesem Fall מִכְרָם אֶבְיוֹן anders gefasst würde als מִכְרָם צַדִּיק, vielmehr wird man בַּעֲבוּר als mit בְּ pretii synon. nehmen müssen, eig.: für den Ertrag von. Wellh. erinnert an ἕνεκεν neben ἐν in JSir 7 18; נַעֲלַיִם Beispiel für eine Sache von geringem Werth vgl. ISam 12 3 LXX. Zu מִכְרָם vgl. K. § 61, 1 Anm. 1. v. **7** a führt

den Armen um ein Paar Schuhe, [7] *sie zertreten das Haupt der Geringen*,
und die Gedrückten stossen sie in den Abgrund, und der Mann und sein
Vater gehen zur Dirne, um meinen heiligen Namen zu entweihen. [8] Und
gepfändete Gewänder breiten sie aus neben jedem Altar, und Wein der
mit Strafe Belegten trinken sie im Hause ihres Gottes. [9] Und doch habe ich
die Amoriter vor ihnen vernichtet, deren Grösse der der Cedern gleich kam,
und die stark wie die Eichen waren, und ich habe ihre Frucht oben und ihre
Wurzeln unten vernichtet. [10] Und doch habe ich euch aus Aegyptenland
heraufgeführt und euch vierzig Jahre in der Wüste geleitet, um das Land der
Amoriter einzunehmen. [11] Und ich habe aus euren Söhnen Propheten erweckt

offenbar den Ged. von v. 6 noch fort, aber der MT. giebt keinen erträglichen Sinn: die da schnappen nach dem Erdenstaub auf dem Haupt der Niedrigen. LXX übers. das erste Glied: *τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν*, wobei *τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς* auffällig ist, da diese Worte sich nicht in den Satzbau fügen. Wellh. hat sie desshalb mit Recht als Nachtrag angesehen, eingefügt, nachdem על עפר ארץ in unsern Text eingedrungen ist, so dass *τὰ πατοῦντα* und *ἐκονδύλιζον* Uebersetzung desselben השאפים ist, das hier wie 8 4 von שוף abzuleiten und הַשָּׁאֲפִים zu vocalisiren ist vgl. LXX Chald. Syr. Zu dem א vgl. K. § 23, 3 Anm. 1; zu dem determin. Partic., um eine neue Aussage an ein vorangegangenes Nomen anzuknüpfen vgl. K. 126, 1 b und zu der Forts. durch das Impf. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7. Zu שוף בראש vgl. שוף ראש Gen 3 15; שוף ist nicht »trachten nach etwas« sondern »zertreten« vgl. das Syr. דרך bezeichn. das äussere Ergehen, das Geschick, sie beugen es dadurch, dass sie die Gebeugten zu Falle bringen. v. **7** b. **8** beziehen sich auf die verkehrte Art ihrer Verehrung Jahves. Aus dem Satz למען חַלֵּל וגו' ergiebt sich mit Sicherheit, dass unter הנערה an eine sogen. Kedesche zu denken ist d. h. an eines jener Weiber, die sich zu Ehren der Gottheit preisgaben. Diese in der semitischen Naturreligion heimische Sitte muss zur Zeit des Amos auch in den Jahvedienst eingedrungen sein vgl. Hos 4 14, aber der Prophet hat ein klares Bewusstsein davon, dass sie mit Jahves Wesen unverträglich ist vgl. Movers Phoenicien I, 679 ff. איש ואביו hebt das Unnatürliche dieses jeder Scham hohnsprechenden Treibens heraus. למען bezeichnet die nothwendige Folge ihres Thuns. v. **8** weist auf ihre im Gotteshause stattfindenden Gelage, die sie von dem Ertrage ihrer Rechtsvergewaltigungen veranstalten; von der Unvereinbarkeit solcher Opfer und dieses Treibens wissen sie nichts, so sehr ist ihnen alles Gefühl für Recht und Unrecht entschwunden. Zu בגדים חבלים vgl. Ex 22 25. Aus dem עֲנוּשִׁים »die mit Busse, Strafe belegten« geht hervor, dass die Grossen, welche die Inhaber des Gerichts sind, Subj. in יַטּוּ und יִשְׁתּוּ sind. Absichtlich gebraucht der Proph. אלהיהם, wohl um anzudeuten, dass er, Jahve, mit diesem von ihnen verehrten Gott nichts zu thun hat. Sehr auffallend ist יטו, das so intrans.: »sich ausstrecken« niemals vorkommt. Desshalb vermuthet Stade einen Textfehler für יצעו vgl. Jer 2 20, wahrscheinlicher scheint mir Oorts Vermuthung, der על streichen will. Zu הטה vgl. II Sam 16 22. 21 10. Jes 54 2, es ist möglich, dass LXX es nicht gelesen hat. v. **9** ff. hebt den Gegensatz dieses ihres Treibens zu Jahves Thaten an Israel hervor: es ist schnöder Undank. ואנכי stellt Jahve in scharfen Gegensatz zu ihnen: er hat die Amoriter vor ihnen vertilgt und sie so in den Besitz des Landes gesetzt. האמרי ist hier wie bei dem Elohisten Gesammtname der vorisraelitischen Bevölkerung. Die Relativsätze zeigen die Grösse der Leistung Jahves; das hier schon vorliegende Bild vom Baum wirkt am Schluss des v. fort. v. **10** weist auf die Herausführung aus Aegypten und die vierzigjährige Leitung in der Wüste vgl. 5 25. Der v. ist hinter v. 9 auffallend, ob hier vielleicht der Nachtrag eines Lesers vorliegt? Zugleich liess Jahve es auch ferner nicht an sich fehlen, er erweckte v. **11** Propheten und Nasiräer, die

und aus euren Jünglingen Nasiräer — ist es nicht so, ihr Kinder Israel? sagt
Jahve. 12 Ihr aber liesset die Nasiräer Wein trinken, und den Propheten be-
fahlet ihr also: ihr sollt nicht predigen. 13 Siehe ich lasse den Boden unter
euch *schwanken*, wie der Wagen *schwankt*, der voll ist von Garben. 14 Da
entschwindet die Zuflucht dem Leichtfüssigen, und der Starke stählt seine Kraft
nicht, und der Held rettet sein Leben nicht. 15 Der Bogenschütz hält nicht
stand, *und der Leichtfüssige entkommt nicht und der Reiter rettet sein Leben
nicht.* 16 *Und wer starken Muthes unter den Helden ist,* er flieht nackt an
jenem Tage, sagt Jahve.

---

im Gegens. zur kanaanitischen Cultur auf echt israelitisches Wesen wiesen. Zu נְזִרִים vgl. meine Archaeologie II, 133 ff.; unter נבאים ist an Männer wie Samuel u. a. zu denken. LXX scheint ויאקח st. ואקם gelesen zu haben. Aber so wenig waren die Israeliten geneigt, den durch Nasiräer und Propheten zu ihnen redenden Jahve zu hören, dass sie vielmehr jene zum Bruch ihres Gelübdes zwangen und diesen den Mund verboten v. **12** wie in den Tagen des Elias und Micha ben Jimla vgl. I Reg 17 ff. c. 22. Dafür kann die Strafe nicht ausbleiben v. **13** ff. Der Sinn von v. **13** ist nicht sicher zu bestimmen, da מעיק und תעיק sehr zweifelhaft sind. Hoffmann stellt das Verb. mit עָקָה Ps 55,4 und מוּעָקָה Ps 66,11 zusammen und übers.: »da, wo ihr grade steht, werde ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte Tenne ächzen macht«, aber weder will der so gewonnene Gedanke als Vorauss. zu v. 14 passen, noch sind jene Lesarten Ps 55,4. 66,11 sicher, noch ist es möglich das unmittelbar neben העגלה stehende המלאה zum Accus. zu machen, noch konnte הַגֹּרֶן ohne Weiteres ausgelassen werden. Wetzstein (ZATW) übers.: »ich werde es unter euch zum Stocken bringen, wie das Dreschrad stockt, das sich mit Halmen verstopft hat«. Aber einerseits ist das Bild kein durchsichtiges und klares, andrerseits könnte המלאה וגו' kaum diese Bedeutung haben. Andere wollten עיק = צוק nehmen, was unmöglich ist. Hitz. conjicirte ehedem מֵפִיק und תָּפוּק: »siehe ich lasse es schwanken unter euch, wie der Wagen schwankt, der voll Garben ist« vgl. Schillers: »schwer herein schwankt der Wagen kornbeladen«. Auch Wellh. hat sich dieser Auffassung angeschlossen, bei der freilich die Schwierigkeit bleibt, dass Erntewagen weder jetzt in Palästina gebräuchlich sind, noch es ehedem waren vgl. ZDPV IX, 40. Amos müsste einen derartigen Wagen irgendwo einmal gesehen haben; Wellh. erinnert daran, dass auch die Araber keine Wagen kannten und dennoch der Hudhailil (165, 7) einmal das Rollen des Gewitters mit dem Rasseln schwer beladener Wagen des Nordlandes vergleicht. Dies v. 13 angedrohte Gericht wird ein derartiges sein, dass Niemand ihm entrinnen wird v. **14**, weder der schnellste Läufer noch der Reiter noch der Held werden sich zu retten vermögen, der Bogenschütze wird fliehen und der Muthigste unter den Tapferen wird, von Angst ergriffen, alles fortwerfen, um ungehindert zu entkommen. In v. **15** a ist offenbar mit LXX Chald. Hier. יִמָּלֵט zu lesen, die Mass. scheinen נפשו vom Schluss von v. 15 als Obj. herangezogen zu haben. Zu אַמִּיץ לִבּוֹ in v. **16** vgl. K. § 128, 3, und zu dem als Zustandsbezeichnung dienenden עָרוֹם vgl. K. § 118, 5a. LXX hat offenbar אמיץ לבו nicht verstanden und gerathen vgl. Stekhoven de Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton S. 88, daher die Conjectur Wincklers, die auch sonst unwahrscheinlich ist, zu verwerfen: ואמץ לב ישכח לבו בגבורות ערום ינוס. Auffallend ist freilich die Häufung zum Theil identischer Ged. und Ausdrücke in diesen vv.: וקל וגו' in v. 15 deckt sich mit v. 14a: ואבד מנוס מקל; וחזק וגו' v. 14 ist identisch mit v. 16. Auf ein Schwanken des hebr. Textes scheinen auch die Handschriften der LXX zu führen vgl. Tischendorf zu vv. 14. 15. Desshalb verdient Zeijdner (ThT IV, 196 ff.) Beachtung, der die Worte von וקל v. 15 bis בגברים v. 16 als späteren Einschub ansieht. Welcher Art dieses Gericht über Israel sein wird, ist aus Ausdrücken wie גבור, רכב הסוס, תפש הקשת, etc. klar: es ist offenbar als Folge eines Krieges zu denken, also derselben

II. c. 3—6.

3 [1]Höret dies Wort, das Jahve über euch redet, ihr Kinder Israel, über das ganze Geschlecht, das ich aus Aegyptenland heraufgeführt habe, also: [2]nur euch kenne ich unter allen Geschlechtern der Erde, darum — suche ich an euch alle eure Missethaten heim.

[3]Gehen zwei miteinander, ohne zusammengetroffen zu sein? [4]Brüllt ein Löwe im Walde und hat keinen Raub? Lässt ein junger Löwe aus seiner Höhle seine Stimme ertönen, ohne dass er einen Fang gethan hat? [5]Fällt ein

---

Art wie in den vorhergehenden Gerichtsdrohungen. Wer das Gericht im Auftrage Jahves vollzieht, sagt Amos hier nirgends, sowenig als das Jesaja in seiner ältesten Weissagung thut, aber nach Andeutungen, wie sie in v. 5 vorliegen, überhaupt nach dem ganzen Inhalt dieser capp., kann darüber kein Zweifel sein, dass er an die Assyrer denkt.

II. c. 3—6.

Diese vier capp. schliessen sich neben c. 1. 2 und c. 7 ff. zu einem Ganzen zusammen: es ist eine Sammlung von Reden, welche sämmtlich in ausführlicherer Weise die Nothwendigkeit des schon in c. 1. 2 angekündigten Gerichts darlegen.

Cap. 3—4 3 zerfällt in drei Theile, die jetzt in keinem erkennbaren Zusammenhang stehen, vielmehr könnte derselbe nur durch Zwischengedanken hergestellt werden. Wahrscheinlich haben wir eine Sammlung von Redestücken vor uns.

1) v. **1. 2** wenden sich gegen die, welche Israel als Jahves Volk vor dem Verderben gesichert glauben: Jahves Beziehung zu Israel sichert diesem nicht Freiheit vom Gericht, sondern im Gegentheil: weil Jahve nur Israel kennt, darum kennt er auch um so mehr dieses Volkes Frevel und muss es heimsuchen. Es ist von Bedeutung, dass v. 1 sich wider das ganze Volk, das Jahve aus Aegypten heraufgeführt, richtet, Juda ist demnach miteingeschlossen. In **2** a nimmt der Proph. den stolzen Israeliten das Wort ihres Ruhmes aus dem Munde, um daran sofort in **2** b den dem ihrigen entgegengesetzten Schluss anzuknüpfen. Natürlich ist ידע nicht lediglich intellectuell zu fassen, sondern es schliesst die liebende Fürsorge Jahves für Israel in sich. Dies Kennen und diese in der Vergangenheit bis zur Gegenwart vgl. 2 9ff. erwiesene Fürsorge giebt ihm die Möglichkeit und das Recht, Israels Sünden zu strafen. Ein Grund diese vv. als Amos zugehörig zu beanstanden vgl. ThT XIV, S. 121. 138, liegt nicht vor.

2) v. **3—8** giebt der Proph. den Nachweis, dass wie jede Wirkung auf eine entsprechende Ursache zurückweist, so auch das Auftreten der Proph. auf ein Unheil, das im Anzuge ist, denn Jahve thut nichts, ohne seinen Rathschluss den Propheten geoffenbart zu haben. Wie das Brüllen des Löwen Entsetzen hervorruft, weil es die Nähe der furchtbaren Gefahr anzeigt, so auch die Predigt der Propheten. v. **3** bringt zunächst eine Reihe von Beispielen, die die Nothwendigkeit des Schlusses von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache darthun. Es bedarf keines Wortes, dass jede Ausdeutung der שנים, wie sie wohl Keil und Orelli vorschlugen, die mit Cyrill an Jahve und den Proph. denken, verfehlt ist: v. 3 hat so wenig wie die folgenden Sätze selbständige Bedeutung, sondern die sämmtlichen vv. 3—5 dienen dazu, den vorher herausgehobenen Gedanken zu beweisen. In v. **4** b wird man dem Perf. לכד nur dann gerecht, wenn man יתן קולו von dem Brüllen versteht, mit dem der Löwe über seiner Beute kauert; dann aber wird es sich empfehlen, auch 4 a entsprechend zu erklären, nicht aber mit Steiner das Brüllen »als Ursache des Fanges« anzusehen: wird der Löwe brüllen, ohne dass sein Brüllen auch den Raub wirklich zur Folge hat, dieser Gedanke könnte nicht

Vogel *auf eine Falle* zu Boden, ohne dass eine Schlinge da ist? Fährt eine
Falle auf vom Boden und fängt nichts? 6 Ertönt ein Horn in einer Stadt und
die Leute erschrecken nicht? Geschieht ein Unglück in einer Stadt, und Jahve
hat es nicht gethan? 7 Fürwahr der Herr Jahve thut nichts, er habe denn
zuvor seinen Knechten, den Propheten, seinen Rath offenbart. 8 Ein Löwe
brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahve redet, wer sollte nicht
erschrecken?

---

durch אֵין לו ausgedrückt sein. In v. **5**a haben LXX nur על הארץ übersetzt, es scheint demnach פח Glosse eines Lesers zu sein. M. E. muss in 5a und b an zwei verschiedene Arten des Vogelfangs gedacht werden: in 5a entweder an eine Schlinge, die den auffliegenden Vogel, der sich darin gefangen hat, zu Boden zieht, oder an ein irgendwie aufrecht gehaltenes Netz, das durch Berührung zu Boden fällt und zugleich den Vogel fängt vgl. Hos 7 12; ob in diesem Fall מוֹקֵשׁ das Netz oder der Mechanismus ist, durch dessen Berührung es zu Boden fällt, bleibt fraglich, aber das Erstere ist wahrscheinlicher. In **5**b ist dagegen פח von einem Klappnetz zu verstehen, das aus zwei vierseitigen mit bauschigen Netzen bespannten Rahmen, die wie Buchdeckel mit einander verbunden sind, besteht. Der eine dieser Rahmen steht aufrecht, der andere wird durch eine Vorrichtung am Boden festgehalten. Berührt der Vogel dieselbe, so schnellt der letztere in die Höhe (יעלה) und schlägt gegen den aufrechtstehenden, so dass der Vogel gefangen ist. לָה 5a bezieht sich demnach auf צִפּוֹר und zum Inf. abs. לָכוֹד vgl. K. § 113. v. **6**—**8** führen den Gedanken durch, dass die prophet. Predigt vom kommenden Gericht Schrecken hervorrufen sollte, wie die Rufe der Trompete, die nahendes Unheil verkündet, denn es geschieht kein Unglück, ohne dass es Jahve gesandt, und andrerseits sendet Jahve kein Unglück, ohne dass er es den Proph. kund thut. Das hier vom שופר Gesagte, passt nur für die ältere Zeit, in der späteren ist שופר ein feierliches Instrument geworden, durch das die Versammlungen berufen werden. **6**b gehört eng mit v. 7 zusammen und v. 8 zieht dann, indem er im Wesentlichen den Gedanken von v. 6a wieder aufnimmt, den Schluss. כי in v. **7**a kann jedenfalls nicht begründend, vielmehr muss es im Sinne einer steigernden Versicherung gefasst werden: dieser Gedanke v. 7 ist für die ganze Schlussfolgerung des Proph. von der entscheidensten Bedeutung. Der Vorschlag Oorts (ThT XIV, S. 135) כה st. כִּי zu lesen, ist daher unnöthig, aber auch unbrauchbar, denn es hätte im Vorhergehenden keine Beziehung. In v. **8**b muss ein Textfehler vorliegen, denn דבר יהוה und נבא decken sich ja völlig, insofern Jahve eben durch die נביאים redet; es muss vielmehr, wie Wellh. vermuthet, יֶחֱרַד oder ähnliches gelesen werden: wie die Trompeten als Lärmsignale und Verkündiger nahenden Unheils überall Schrecken hervorrufen, so sollte es auch die Predigt der Propheten. Damit führt Amos seinen Zeitgenossen das Widersinnige ihres Leichtsinns, der alle prophetischen Mahnungen in den Wind schlägt, zu Gemüthe.

3) **3, 9**—**4, 3** bilden wenigstens insofern ein Ganzes, als diese vv. sämmtlich gegen die üppigen Grossen von Samarien gerichtet sind. Doch lässt sich nicht mehr entscheiden, ob diese vv., besonders 4 1–3 ursprünglich e i n e Rede bildeten.

Die Rede Jahves vgl. v. 10 ergeht an die Propheten, dass sie die Palastbewohner von Asdod und Aegypten nach Samarien berufen, damit sie die tolle Wirthschaft in Samarien, die Bedrückungen und die völlige Unfähigkeit das, was recht ist, zu thun erkennen und wider Jakobs Haus Zeugniss ablegen v. 13. Der Proph. ruft diese Palastbewohner nicht nur um desswillen auf, weil sie am ehesten ein Urtheil über das Thun und Treiben von Ihresgleichen haben, sondern auch desshalb, weil er nicht von einem geschriebenen nur Israel bekannten Recht ausgeht, sondern das Recht ist ihm etwas allgemein Menschliches, das sich im Gewissen jedes Menschen und Volkes bezeugt, ein Ged., der in c. 1 ja in aller Schärfe zum Ausdr. gekommen war. Natürlich ist על in

9 Ruft aus über die Paläste in Asdod und über die Paläste im Lande
Aegypten und sagt: versammelt euch auf Samariens *Berg* und seht viel Ge-
tümmel in ihm und Bedrückung in seiner Mitte! 10 Sie verstehen nicht, was
recht ist zu thun, sagt Jahve, die Frevel und Gewaltthat aufhäufen in ihren
Palästen. 11 Darum so spricht der Herr Jahve: ein Feind *umgiebt* das Land
und *herabgestürzt wird* von dir deine Macht und (*)geplündert werden(*) deine
Paläste. 12 So spricht Jahve: wie der Hirt aus dem Munde des Löwen zwei
Beinchen oder ein Ohrläppchen rettet, so werden die Kinder Israel gerettet, die
in Samarien in der Ecke des Lagers und *auf der Decke(?)* des Ruhebettes

---

v. 9 lokal zu verstehen und wie in 41. 61 הַר st. הָרֵי zu lesen, letzteres könnten nur die Samarien umgebenden Berge sein, während diese Palastbewohner offenbar in Samarien selbst von dem Thun und Treiben Einblick nehmen sollen. מְהוּמֹת das wirre Durcheinander, die innere Zerrüttung vgl. Ez 225. LXX las übrigens אַשּׁוּר st. אַשְׁדּוֹד, offenbar aber ist das eine durch Ausfall von ד entstandene Verderbniss, denn Amos nennt nie die Assyrer direct. In v. 10 setzt וְלֹא יָדְעוּ die vorhergehenden Objj. von ראו fort: so schlimm ist es, dass sie das, was recht ist, nicht mehr zu thun wissen, die Begriffe von Recht und Unrecht sind ihnen abhanden gekommen. Das Part. beschreibt diese Frevler noch näher vgl. K. § 126, 1b. Absichtlich nennt er ihr erpresstes Gut חָמָס וָשֹׁד, er giebt damit nicht nur sein sittliches Urtheil über diesen Besitz ab, sondern deutet auch an, wie er mit innerer Nothwendigkeit das Gericht auf sie herniederzieht. v. 11f. verkündigen die Strafe für diesen Frevel. Auffallend ist צַר וּסְבִיב הָאָרֶץ, die Worte könnten nur als Ausruf gefasst werden, den man hier nicht erwartet; ferner wird der Sing. סביב ohne לְ sonst nicht als Präp. gebraucht. Da nun der Syr. st. וּסְבִיב ein Verb. hat, so vermuthete schon Steiner, dass יְסוֹבֵב der ursprüngl. Text ist, der in der That alle Schwierigkeiten beseitigt. Dem וְנָבֹזּוּ entsprechend wird man auch besser וְהוּרַד vokalisiren (Wellh.). Samariens Macht und Herrlichkeit (עֹז) wird herabgestürzt eben durch seine Zerstörung, bekanntlich war es auf dem Gipfel eines Berges erbaut, daher wohl auch mit einer stolzen Krone Jes 281f. verglichen. Warum die Paläste besonders herausgehoben werden, ist aus 10b klar. Falls וּסְבִיב richtiger Text ist, müsste das Waw natürlich explicativ gefasst werden: ›und zwar‹ vgl. K. § 154 Note 1b. Zu נָבֹזּוּ vgl. K. § 67, 8 Anm. 5. Dieses Gericht wird ein so gründliches sein, dass nur kümmerliche Ueberreste bleiben, dem Paar Beinchen oder dem Ohrläppchen vergleichbar, das der Hirt als Reste des geraubten Schafes dem Löwen abjagt. Nach Ex 2212 waren derartige Reste als Zeugen erfüllter Pflicht beizubringen, wenn der Hirt nicht ersatzpflichtig sein wollte. 12a und b entsprechen sich nicht genau, denn der Ged. ist offenbar nicht der: diese Grossen werden zwar gerettet, aber nur mit dem, was ihnen zunächst bei der Hand ist, alle ihre Herrlichkeit wird vernichtet (Hitz.), sondern der: nur ein verschwindend kleiner Theil entkommt, alle übrigen kommen um, mit andern Worten: die Grossen stehen nicht in Parallele mit dem Hirten sondern den Schafen, die vom Löwen zerrissen werden. Demnach ist auch klar, dass hier nicht etwa ein verheissendes Moment leise angedeutet und eine Beschränkung des Gerichts zum Ausdruck gebracht werden soll. Der Schluss von v. 12 ist hoffnungslos verderbt. Die Mass. vokalisiren דְמֶשֶׁק, wollen es also als ›Damast‹ verstehen, aber das ist für diese alte Zeit unmöglich vgl. Fränkel aram. Fremdwörter im Arab. S. 40, auch keine der alten Uebers. hat das Wort so aufgefasst, sondern alle dachten an דַּמֶּשֶׂק. Aber auch damit ergiebt sich kein befriedigender Sinn, denn 1) müsste man annehmen, dass vor ערש ein dem בפאת entsprech. Begriff ausgefallen wäre, da בדמשק doch offenbar dem בשמרון entsprechen muss und 2) ist nicht einzusehen, wie diese Grossen von Samarien, gegen welche die Gerichtsdrohung sich wendet vgl. v. 9ff., nach Damaskus kommen. Hoffmann hat freilich v. 12 vor הישבים schliessen

sitzen. 13 Höret und zeuget wider Jakobs Haus, sagt der Herr Jahve, der Gott
Sebaot: 14 Fürwahr an dem Tage, wo ich Israels Frevel an ihm heimsuche, *da
suche ich die Altäre von Bethel heim, dass die Hörner des Altars abgeschlagen
werden und zur Erde fallen,* 15 da schlage ich Winterhäuser sammt Sommer-
häusern, und die Elfenbeinhäuser gehen zu Grunde und es verschwinden viele
Häuser, sagt Jahve.

---

und die folgenden Worte als Vocativ zu v. 13 ziehen wollen, aber das ist unmöglich, weil Amos in diesem Fall die Grossen Samariens gegen sich selbst zu Zeugen aufgerufen hätte. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass in בדמשק ein Textfehler steckt, Graetz schlägt das Jdc 4_{18} sich findende שמיכה vor: also בשמיכת: auf der Decke des Lagers. Oort will übrigens בְּפִשְׁתֵּי st. בִּפְאַת lesen, was mir aber fraglich ist, da פשתה herauszuheben kein Grund vorliegt, das ist kein besonders kostbarer Stoff. Offenbar spricht sich in dieser Charakteristik der Grossen als solcher, die in der Ecke des Divans halbliegend sitzen vgl. 6_4, der Unmuth über diese wohl erst in letzter Zeit aufgekommene ausländische Sitte aus, denn in alter Zeit sass man vielmehr bei Tische vgl. meine Archaeologie I, 181. In v. **13** redet der Proph. die Palastbewohner an: sie sollen jenes Treiben sehen, sie sollen aber auch gegen das Haus Jakobs Zeugniss ablegen nämlich von dem Gerichte, das der Proph. jetzt verkündigt. Da dies Gericht über das ganze Volk ergeht v. 2, so erscheint auch hier בית יעקב. Ganz entsprechend der feierlichen Gerichtsverkündigung werden hier die Gottesnamen gehäuft. Ohne Zweifel nennt er absichtlich Jahve nie den Gott Israels, wohl nicht nur um anzudeuten, dass sie diesen Vorzug durch ihr Verhalten verwirkt haben, sondern weil dem Amos Jahve mehr ist als der Gott seines Volkes, er ist der Gott der Gerechtigkeit, der alle Völker vor seinen Richterstuhl zieht und sie in seinen Dienst zwingt. Der Gottesname יהיה אלהי הצבאות findet sich in dieser vollen Form nur hier, c. 6_{14}. 9_5 und Hos 12_6: nur für Amos, abgesehen von Ps 89_9, ist dieser volle Name durch Uebereinstimmung von MT. und LXX gesichert, in Jer 5_{14}. 15_{16}. 35_{17}. 38_{17}. 44_7 bietet zwar MT. die volle Form, aber in LXX fehlt אלהי, ebenso in I Reg $19_{10.14}$ und II Sam 5_{10}, dessen Parallele I Chr 11_9 es ebenfalls nicht hat, während es LXX gegen MT. in I Sam $1_{3.11}$. 17_{45} aufweist. Welche Bedeutung hat צבאות in diesem Namen? Meist hat man auf Grund von I Sam 17_{45} an die irdischen Heerschaaren Israels gedacht, aber diese Erzählung ist ziemlich spät und die Deutung dieses Ausdrucks in 17_{45} selbst ist eine Glosse. Von den andern Stellen der Samuelis- und Königsbücher könnte, wie Smend Alttest. Relig. S. 187 nachweist, nur I Sam 4_4 zum Beweise verwandt werden, dass י׳ צ׳ den Gott der Kriegsschaaren Israels ursprünglich bezeichnet. Zudem müsste dieser Begriff von den Propheten schon umgedeutet sein in den andern: Gott der himmlischen Heerschaaren bezw. der kosmischen Mächte, nur so sei seine Verwendung im Munde der Proph. verständlich, welche doch das falsche Gottvertrauen Israels bekämpfen und dem Gott des Volkes ihren Jahve entgegenstellen. Zu solchen Combinationen reiche aber I Sam 4_4 als Grundlage nicht aus. Thatsache bleibt jedenfalls, dass weder JE noch Jdc. diesen Gottesnamen haben, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Quelle, der I Sam 4 zugehört, in die Zeit nach Amos gehört. Unter diesen Umständen bleibt die Vermuthung Wellh.'s beachtenswerth, dass Amos selbst diesen Namen gemünzt hat, und er damit Jahve als den Herrn der kosmischen Kräfte bezeichnet vgl. 9_2ff. Der von Marti (Theol. des AT. S. 134) gegen Smend erhobene Einwand trifft die Hauptsache nicht vgl. Kautzsch in ZATW VI, 17 ff. und Smend Alttest. Religionsgesch. S. 185 ff. Der Inhalt dessen, was sie hören sollen, folgt v. **14. 15** und zwar eingeleitet wie oft durch כי. Freilich kann der jetzige Text nicht in Ordnung sein, denn 14b ist ohne jede Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden: der Proph. hatte sich wider die übermüthigen Grossen von Samarien gewandt, die Frevel und Gewaltthat in ihren Palästen aufhäufen und das, was recht ist, nicht zu thun wissen, wie kann er

4 [1] Hört dies Wort, ihr Basanskühe auf dem Berge Samariens, die die Geringen bedrücken, die Armen schinden und zu ihren Herren sprechen: schaff herbei, dass wir trinken. [2] Der Herr Jahve hat bei seiner Majestät geschworen: siehe Tage kommen über euch, da *nimmt man* euch mit Angeln, euch bis auf den Rest mit Fischhaken. [3] Aus Trümmern werdet ihr herausgehen, jede vor sich hin . . . . spricht Jahve.

---

deren Treiben an den Altären von Bethel heimsuchen? Hier passt nur die Drohung v. 15: Sommer- und Winterhäuser, mit Elfenbein ausgelegte Paläste u. s. w. werden vom Gericht getroffen, das sind eben die Paläste jener Grossen. Demnach ist v. 14b ein Einschub eines Lesers, der eine Gerichtsdrohung gegen Bethel, die gottlose Cultstätte, vermisste. Zu בית החרף vgl. Jer 36 22 und zu בָּתֵּי הַשֵּׁן vgl. I Reg 22 39: offenbar ist aber hier nicht, wie in jenen Stellen, an königl. Paläste, sondern an die der Grossen zu denken.

c. 4. Trotz des שמעו in 4, 1 gehören die vv. 1—3 doch zweifellos demselben Ideenkreise wie 3 9ff. an: es handelt sich um die Weiber jener vorher bedrohten Grossen, welche durch ihre Ueppigkeit ihre Männer zwingen, in der Wahl der Mittel, um zu Geld zu kommen, nicht wählerisch zu sein. Sie sind mitschuldig an der in Samarien in Blüthe stehenden Verkommenheit, darum werden sie auch besonders als vom Gerichte bedroht herausgehoben. Zum Imp. masc. שמעו vgl. K. § 144, 1. Mit einem derben Bilde »Basans-Kühe« redet er sie an. Basan war wegen seiner fetten Weiden und seiner Viehzucht berühmt vgl. Dtn 32 14. Ez 39 18. Num 32; »Basans-Kühe« also eine Bezeichnung der üppigen und gewaltthätigen Weiber jener Grossen. העשקות und הרצצות heissen sie wohl nur, insofern sie ihre Männer zur Gewaltthat verführen, weil sie nur sinnliche Genüsse (הביאה ונשתה) kennen und zu deren Befriedigung ihnen jedes Mittel ihrer Männer recht ist. v. 2. 3 bringen, was sie hören sollen: ihr Treiben wird ein Ende mit Schrecken nehmen. Ein feierlicher Schwur bei Jahves Majestät, welche durch ihr Thun und Treiben angetastet ist, leitet die Gerichtsdrohung ein, um das Eintreffen derselben über allen Zweifel zu erheben. קֹדֶשׁ ist die Bezeichnung für Jahves Majestät vgl. 6 8, die für Amos freilich in erster Linie eine sittliche ist. In v. 2 liegt das Bild des Fisches vor, der mit der Angel plötzlich herausgerissen wird aus dem Wasser, so auch diese Weiber aus ihren Palästen u. s. w. Da נִשָּׂא als Pi. hier kaum passend, nicht minder das Niph. mit seiner passiven Constr. auffallend ist, wird man besser mit Wellh. וְנִשְּׂאוּ lesen: ursprüngl. war vielleicht nur ונשא geschrieben. Durch סירות דוגה wird צנות bestimmt, es ist = צִנִּים und bezeichnet hier: Haken, Angeln. אחריתכן ist dem שארית 1 8 entsprechend: ihr alle bis auf die letzte. Zugleich macht das Suff. fem. es wahrscheinlich, dass auch vorher in v. 1 לַאֲדֹנֵיכֶן und in v. 2 עֲלֵיכֶן und אֶתְכֶן zu lesen ist. v. 3a deutet darauf, dass ihr Gericht mit dem über die Stadt zusammenfällt: die Stadt ist erobert, nun ziehen sie durch die zerstörten Mauern heraus, jede vor sich hin, ohne sich umzusehen, niedergedrückt von der Wucht des Elends, das über sie gekommen. v. 3 fin. ist hoffnungslos verderbt. Das nom. propr. scheint den Ort anzugeben, wohin sie geführt werden, doch will dazu das aktive Verb. nicht passen, denn die von Hitz. statuirte Bedeutung: »stürzen« ist nicht nachweisbar: II Reg 10 25 ist der MT. verderbt und in Job 27 22 hat השליך die gewöhnliche Bedeutung: »werfen«; ginge man von dieser hier aus, dann müsste in ההרמונה das Obj. liegen; so scheinen die LXX die Worte verstanden zu haben, welche anscheinend lasen: ההר רמון(ה) vgl. Jes 2 20, aber auch damit ist nicht geholfen: weder ist dies ההר, noch ist dieses Thun der Weiber jetzt verständlich, es kommt, wie Wellh. sagt, zu spät. Am bestechendsten bleibt immer noch die erste Conject. Hitz.'s, welcher das am Ende von השלכתנה auffallende ה zum folgenden zog und die drei ההר als verderbt aus הדד ansah, er schlug demnach vor: וְהָשְׁלַכְתֶּן הֲדַד רִמֹּנָה: ihr werdet geschleppt werden nach Hadad Rimmon, um nämlich dort beim wollüstigen Cult des Adonis (Hadad Rimmon)

[4]Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt viel, und bringet am Morgen eure Opfer, am dritten Tage eure Zehnten, [5]und verbrennt vom Gesäuerten Lobopfer, und rufet mit lauter Stimme freiwillige Opfer aus, so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel, sagt der Herr Jahve.

---

als Kedeschen Verwendung zu finden. Steiner hat diese Deutung durch den Hinweis auf Rummâne, 4 Meilen nördlich von Sebastije, das ein altes Hadad Rimmon verbürge, zu stützen gesucht. Aber Rummâne beweist das nicht, was es beweisen soll, denn der Ort kann sehr wohl nach Granatbäumen, die dort standen, genannt sein. Da wir auch sonst von einer Oertlichkeit dieses Namens bezw. der dort blühenden Unzucht nichts wissen, auch die Schändung der Weiber gewöhnlich in unmittelbarster Verbindung mit der Eroberung einer Stadt erwähnt wird (Wellh.), so bleiben auch bei dieser Lösung Hitz.'s Schwierigkeiten. Eine befriedigende Lösung kenne ich freilich nicht.

4, 4—13. Wider die Thorheit ihres Cultus. Deutlich sind die Angeredeten hier andere als vorher, nämlich die grosse Masse des Volks, welche sich auf ihren Cultus etwas zu gute that und meinte, damit Jahves Wohlgefallen gewinnen zu können. Jahve hat es nicht an Strafen fehlen lassen, um sie von dieser Thorheit abzubringen, aber umsonst, darum muss das Gericht über sie kommen. Zweifellos ist der Schluss dieser Rede verstümmelt.

v. **4**f. ist eine ironische Aufforderung, nur so fortzufahren mit ihrem Eifer im Darbringen von Opfern und Gaben, zugleich aber ruft er mit schneidender Schärfe ihnen das פשעו in das Ohr: sie meinten, je mehr Opfer sie brächten, um so sicherer seien sie Jahves und seines Wohlgefallens: er ruft ihnen zu: je mehr der Opfer, um so grösser das Missfallen Jahves an ihnen, weil sie nämlich in demselben Masse die Forderung, auf die es Jahve allein ankommt, nämlich Gerechtigkeit und sittliche Tüchtigkeit, aus den Augen verloren vgl. Hos 4 8. 8 11. Es ist hiernach klar, dass man unrichtig פשעו auf Gilgal und Bethel als Stätten eines abgöttischen Cultus bezogen hat — Amos weiss von einer legitimen Opferstätte nichts — vielmehr kommen beide Orte hier wie 5 5 und Hos 4 15. 9 15. 12 12 neben Beerseba als die hauptsächlichsten Cultstätten des nördlichen Reiches in Betracht. הגלגל ist nicht mit ופשעו zu verbinden (Hitz.), sondern es ist ein dem באו בית אל entsprechendes Glied und von באו abhängig. לבקר und לשלשת ימים sind gewöhnlich distributiv gefasst: opfert nur täglich — statt, wie es Sitte war, jährlich am Hauptfeste 1 Sam 1, bringet nur eure Zehnten alle drei Tage — statt wie üblich alle drei Jahre. Aber weder lässt sich aus Dtn 14 28 mit Sicherheit folgern, dass man in alter Zeit nur alle drei Jahre den Zehnten gab, noch kann לבקר »an jedem Morgen«, לשלשת ימים »an jedem dritten Tage« bedeuten, entweder gebraucht man in diesem Sinn den Plur. vgl. Ps 73 14. Job 7 18 oder man wiederholte das Wort vgl. 1 Chr 9 27 vgl. K. § 123 d. Für das distributive לְ mit dem einfachen Sing. pflegt man sich auf Jer 21 12. 37 21 zu berufen, aber in jenem Fall ist לַבֹּקֶר = am Morgen d. i. früh, so schnell als möglich vgl. Giesebrecht zu d. St., in diesem ist כִּכַּר לֶחֶם לַיּוֹם »ein Leib Brod für den Tag«, was aber noch keineswegs berechtigt לַיּוֹם ohne Weiteres = täglich zu fassen. Aus diesem Grunde sieht Wellh. wohl mit Recht hier einfach eine Beschreibung dessen, was Sitte war: am Morgen nach der Ankunft in Bethel brachte man das Opfer und den Tag darauf (am dritten Tag) entrichtete man den Zehnten. Zu מעשר vgl. meine Archaeologie II, S. 257 f. In v. **5** liesse sich קַטֵּר als Inf. absol. verstehen vgl. K. § 113, da aber Impp. vorhergehen und nachfolgen, wird man eher an Verderbniss aus קַטְּרוּ zu denken haben. Zu קִטֵּר vom Verbrennen des Opfers vgl. meine Archaeologie II, S. 247. Auch hier in v. 5a hat man durch Heranziehung der Praxis der spätern Zeit in der Erklärung fehlgegriffen: Amos will nicht etwa die Darbringung des Gesäuerten als etwas gegen das Gesetz Verstossendes strafen — die ältere Zeit kennt auch sonst die Opferung von Gesäuertem — sondern er hebt das wohl als neue und feine Mode der Opferpraxis

[6]Ich habe euch zwar die Zähne rein erhalten in all euren Städten und
euch das Brot mangeln lassen an all euren Orten, aber doch seid ihr nicht
umgekehrt zu mir, sagt Jahve. [7]Ich habe euch den Regen verweigert bis noch
drei Monate vor der Ernte, und ich liess wiederholt auf die eine Stadt Regen
fallen, über eine andere Stadt aber liess ich keinen Regen fallen, ein Feld
wurde vom Regen getroffen, und ein andres, über welches *ich* nicht *regnen
liess,* verdorrte, [8]und zwei, drei Städte schwankten zu einer andern hin, um
Wasser zu trinken und wurden nicht satt, und doch kehrtet ihr nicht um zu
mir, sagt Jahve. [9]Ich habe euch mit Brand und mit Gilbe geschlagen, ich habe
eure Gärten und Weinberge *verdorren lassen* und eure Feigen und eure
Oliven frass die Heuschrecke, und doch seid ihr nicht umgekehrt zu mir, sagt

heraus (Wellh.) vgl. m. Archaeol. II S. 207 f. מן vor חמץ kann partitiv stehen vgl. Lev 5 9 u. ö. Es ist aber auch denkbar, dass מן hier in seiner lokalen Bedeutung steht: von — aus, so dass nach unserer Stelle anzunehmen wäre, dass die Thôda auf gesäuertem Brotkuchen zum Altar gebracht und von ihm aus in die Opferflamme geworfen wurde, eine Erklärung, die vielleicht an Lev 7 13 eine Stütze findet, freilich ist Lev 7 13 nicht mehr im ursprüngl. Text erhalten vgl. m. Archaeol. II, 207 Anm. 7. קראו נדבות ist schwerlich von der Aufforderung zu freiwilligen Opfern zu verstehen (Keil u. a.), weder קראו noch השמיעו stimmt zu dieser Deutung, sondern es ist an die Ankündigung und Einladung zu den mit den נדבות verbundenen Schmausereien zu denken. 5b betont, wie das selbsterwählte Art der Gottesverehrung, aber nicht von Jahve geforderte ist. Zu נדבה im Gegensatz zu נדר vgl. Lev 22 17 ff. meine Archaeologie II, 238 f.

v. **6—11** heben hervor, welche verschiedenen Uebel Jahve schon in der vergangenen Zeit gesandt hat, um sie von dieser verkehrten Art ihres Gottesdienstes, die im Grunde nichts als Abkehr von ihm ist, zurückzubringen, aber leider war alles umsonst: sie kehrten nicht um zu ihm. Das am Anfang stehende adversative וגם אני v. **6. 7** steht im Gegens. zu dem כן אהבתם v. 5b. Als erstes Uebel erscheint Hungersnoth. נקיון שנים eig. Blankheit, Reinheit der Zähne, weil sie nämlich nichts zu beissen hatten. LXX Trg. Syr. scheinen נקיון = קהיון gedeutet oder קִהָיוֹן gelesen zu haben: Stumpfheit der Zähne Jer 31 29. Ez 18 2 vgl. de Lagarde Bildung der Nomina im Aram., Arab. u. Hebr. S. 20. v. **7**. Als zweite Plage erscheint die Dürre. Meist hat man גשם vom Spätregen verstanden (Hitz. Keil, Or. u. a.), aber das ist unmöglich, denn wenn vom Spätregen bis zur Ernte in runder Zahl drei Monate gerechnet werden können (Keil), so ist 7a unverständlich, da der Regen ja dann zur rechten Zeit eintraf, während der Proph. doch offenbar sagen will, dass sie lange Zeit vergeblich auf den Regen warteten, und als er schliesslich kam, war er nicht ausgiebig genug: an dem einen Ort fiel er, an andern blieb er gänzlich aus. Demnach kann nur an den für die Bestellung der Felder eigentlich unerlässlichen Frühregen gedacht werden, der mit Ende Oktober beginnen sollte, sich aber jetzt bis Jan. verzögerte vgl. meine Archaeologie I, 230. Zu den frequentativen Perff. והמטרתי und ונעו v. **8** vgl. K. § 112, 3a γ und zum 3. Sing. Fem. תמטיר vgl. K. § 144, 2, wahrscheinlich ist aber dem המטרתי entsprechend mit LXX אַמְטִיר zu lesen. Die Einwohner der Städte, deren Cisternen ausgetrocknet waren in Folge des Regenmangels, wankten vor Durst erschöpft (וְנָעוּ) zu einer glücklicheren Stadt, über die Regen gefallen war, aber die Wassermenge reichte doch für sie alle nicht aus, so dass die Erschöpften sich nicht satt trinken durften. Zu שתים שלש als Ausdruck einer unbestimmten Vielheit vgl. K. § 134, 6 Anm. v. **9** weist auf die Krankheiten des Getreides. שדפון ist die in Folge des ausdörrenden Ostwindes entstehende Krankheit des Getreides, das durch diesen Wind versengt wird: ירקון wird öfter durch den im Nov. wehenden stillen Wind verursacht: die Saat bekommt davon leicht gelbe Aehren, in denen sich keine Körner

Jahve. 10 Ich habe gegen euch eine Pest nach ägyptischer Art gesandt, ich
habe mit dem Schwert eure Jünglinge getödtet, eure Rosse wurden gefangen
fortgeführt und den Gestank eurer Lager liess ich in eure Nase steigen, und
doch kehrtet ihr nicht um zu mir, sagt Jahve. 11 Ich richtete unter euch eine
Zerstörung an, wie einst die Gottheit Sodom und ʿAmora zerstörte, so dass
ihr wie ein aus dem Feuer gerissener Brand waret, und doch kehrtet ihr nicht
um zu mir, sagt Jahve. 12 Darum so will ich dir thun, Israel, *dieweil ich
solches dir thun will, schicke dich an, Israel, deinen Gott gegenüber zu treten.*

bilden. Meist wird הרבות substantivisch gefasst, als Nom. im stat. constr. den folgenden Wörtern voraufgestellt vgl. Ewald § 280c, aber in diesem Sinne wird sonst הַרְבֵּה gebraucht, nur Prv 25 27 findet sich הרבות dem Subst. nachgeordnet. Da die Stichen des v. von sehr ungleicher Länge sind, so ist die Vermuthung Wellh.'s sehr beachtenswerth, der החרבתי st. הרבות lesen will, die jetzt vorliegende Verderbniss konnte durch Auslassung des ה sehr leicht aus החרבת entstehen vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 634f. Von den vier nomm. gehören die ersten beiden als Objj. zu החרבת, die letzten beiden zu יאכל. So gewinnen wir einen schönen viergliedrigen v. v. **10** Jahve sandte Pest und verheerenden Krieg בדרך מצרים nach der Weise Aegyptens, wo nämlich die Pest epidemisch war vgl. Jes 10 24. 26. עם שבי סוסיכם haben Hitz. Keil u. a. enger mit בחוריכם verbunden und von הרגתי abhängig machen wollen, aber das wäre eine völlig unerhörte Art des Ausdrucks, vielmehr fügt עם שבי zu dem הרגתי ein weiteres Gericht: Jahve liess auch die Rosse gefangen wegführen, ein Verlust, der um so empfindlicher war, je kostbarer die von Aegypten bezw. Syrien her importirten Rosse waren. Diese Art des Ausdrucks ist freilich ungewöhnlich (Hitz.), aber sie hat ihre Analogie am Arabischen: der Widerspruch Keils gegen שְׁבִי als nom. actionis ist unbegründet vgl. בְּכִי. Die Gefallenen, weil zu zahlreich, konnten nicht sofort beerdigt werden, darauf bezieht sich 10 fin., wo das Waw vor ובאפכם sehr auffallend ist, wahrscheinlich beruht das auf einem Textfehler, und es ist einfach באפכם zu lesen (Wellh.). Dass bei diesem Gottesgericht v. 10 an Kriegsunglück zu denken ist, kann nicht zweifelhaft sein, wahrscheinlich hat Amos die unglücklichen Syrerkriege vor Augen, die in den Tagen Jerobeams II. ja noch in frischer Erinnerung waren vgl. II Reg 8 12. 13 3. 7. v. **11** weist auf das schwerste Gericht in der Vergangenheit: das Erdbeben mit seinen Verheerungen vgl. 8 8, vielleicht ist jenes 1 1 angezogene gemeint, das sehr bedeutend gewesen sein muss, wenn man es zur Datirung benutzte. Auffallend ist die Infinitivbildung מהפכת, das sich ebenfalls als Inf. in Jes 13 19 und Jer 50 40 findet vgl. K. § 115, 1 Anm. 3. Auch אלהים ist hier im Munde Jahves wie des Proph., der Gott sonst nie so nennt, auffallend. Wellh. vermuthet daher, dass hier eine alte und nicht spezifisch israelitische(?) Redensart vorliegt, wie denn auch die Erzählung Gen 18. 19 in ihren Grundzügen nicht israelitisch und nur lose mit der Geschichte Abrahams verbunden sei. Zu כאוד וגו' vgl. Zch 3 2. — Da alle diese Strafgerichte Israel nicht zur Umkehr gebracht haben, so bleibt Jahve nichts als das Vernichtungsgericht übrig. v. **12**. Freilich besitzen wir jetzt nur die einleitende Formel, während die eigentl. Ankündigung des Untergangs verloren gegangen ist. Dass aber die verlorenen vv. einen derartigen Gedanken enthalten haben, folgt sowohl aus den Parallelen 2 13ff. 3 11ff. u. s. w. als auch aus dem Zusammenhange unserer Rede: nach Hungersnoth, Dürre, Misserute, Pest und Krieg, endlich Erdbeben und in seiner Folge grauenvolle Zerstörung giebt es keinen andern Abschluss als den des Vernichtungsgerichts. זאת nimmt das vorhergehende כה auf, das natürlich nicht auf das vorhererwähnte Gericht, sondern nur auf ein erst zu nennendes gehen kann. Diese Mahnung sich zu rüsten seinem Gotte entgegenzutreten, ist auffallend, weil sie 1) den Zusammenhang unterbricht, 2) durch זאת auf ein inhaltlich noch gar nicht bestimmtes כה hinweist, 3) keinen klar erkennbaren Sinn giebt, da weder an Vertheidigung noch Rechtfertigung zu denken ist,

13 *Denn siehe, der die Berge bildet und den Geist schafft, und dem Menschen anzeigt, was sein Sinnen sei, der Morgengrauen *und* Finsterniss macht und auf die Höhen der Erde tritt — Jahve Gott Sebaot ist sein Name.*

5 1 Höret dies Wort, das ich als Klagegesang über euch anhebe, Haus
Israel. 2 Gefallen ist, steht nicht mehr auf die Jungfrau Israel, liegt hinge-
streckt auf ihrem eignen Lande, keiner richtet sie auf. 3 Denn so spricht Jahve:

weil כה und זאת sich nur auf die ausdauernder Unbussfertigkeit resultirende Vernichtung beziehen kann. 4. Endlich findet sich hier im Munde Jahves אלהיך, das Amos sonst immer aus bestimmtem Grunde vgl. zu 2_{8} vermeidet. Nicht anders steht es mit v. **13**, der nach dem jetzigen Text nur als Begründung der Aufforderung in 12b gedacht werden kann: »um der Aufforderung grösseren Nachdruck zu geben, schildert Amos v. 13 Gott als den Allmächtigen und Allwissenden, der Glück und Unglück schafft« (Keil). Dieser v. berührt sich inhaltlich mit $5_{8.\,9}$ und $9_{5.\,6}$: in sämmtlichen vv. handelt es sich um den Preis Jahves als des Beherrschers der Natur. Es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, dass erst seit der Zeit des Deuterojesaja diese Doxologien zahlreicher hervortreten vgl. Smend Alttest. Religionsgesch. S. 454ff. 465ff. Kuenen hat für die frühere Zeit freilich auf Mch 1_{2-4}. Jer 5_{20}ff. 31_{35}ff. 32_{17}ff. als Parallelen verwiesen, aber von diesen sind die beiden letzten als nichtjeremjanisch auszuscheiden, vgl. Giesebrecht Jeremja zu diesen Vv. und Stade ZATW III, 15. V, 175. Die beiden andern Stellen aber sind den unsrigen keineswegs gleichartig: in Mch 1_{2}ff. wird das Herabfahren des richtenden Jahve beschrieben, und in Jer 5_{20}ff. wendet sich der Proph. gegen das thörichte Volk, welches den Gott nicht fürchten will, der doch dem Meere eine Grenze gezogen hat, dass die Wogen dieselbe nicht überschreiten dürfen. Dazu kommt, dass diese vv. nicht nur im Zusammenhang überall völlig entbehrlich sind, sondern dass auch die $5_{8.\,9}$ die zusammengehörigen vv. 7 u. 10 auseinanderreissen. Nimmt man hinzu, dass auch die Sprache Anzeichen einer späteren Zeit enthält — ברא findet sich nicht vor der Zeit des Jeremja, denn Jes 4_{5} gehört nicht dem Jesaja zu vgl. Duhm zu d. St. und שחו ist doch wohl mit dem der späteren Sprache zugehörigen שיח zusammenzustellen — und dass derartige Doxologien der späteren Zeit überhaupt sehr nahe lagen, wie LXX zu Hos 13_{4} beweist, so wird der Schluss nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass diese sämmtlichen vv. 4_{13}. $5_{8.\,9}$. $9_{5.\,6}$ Einschiebsel aus späterer Zeit sind. — LXX las übrigens וְעֵיפָה; bei dem MT. müsste man עיפה zum Accus. des Products machen: der Morgenroth zum Dunkel macht; zu דרך וגו' vgl. Dtn 32_{13}: Jahve schreitet mit unbeschränkter Allmacht über die Höhen der Erde dahin, dokumentirt sich so als der allmächtige Weltengott. Zu במותי vgl. K. § 87, 5 Anm. 1.

Cap. **5, 1** beginnt eine neue Strafrede über Israel: der Proph. verkündet ihnen das Gericht wegen der mangelnden Rechtspflege vgl. 2_{6}f. 3_{9}f. 4_{1}. So gewiss ist ihm das Gericht, dass er es im Geist schon vollzogen sieht: Israel ist gefallen, und der Proph. stimmt daher die Todtenklage in der charakteristischen Form der Kinahstrophe an, d. h. in einem zweigliedrigen Verse, dessen zweites Glied aber jedesmal kürzer ist als das vorhergehende, vgl. K. Budde Das Volkslied Israels im Munde der Propheten in Preuss. Jahrbüchern 1893 S. 460ff. und ZATW II, 1ff. קינה, term. für die Todtenklage, ordnet sich dem אשר unter, das es näher bestimmt, vgl. Ew. § 334a. v. 2 sagt deutlich, dass das drohende Gericht Israel den Untergang bringen wird. Um den Contrast zwischen Israels bevorstehendem Geschick und seiner bisherigen Lage um so stärker heraustreten zu lassen, nennt er die Israeliten: Jungfrau Israel. Bekannt ist ja die Sitte die Einwohnerschaft einer Stadt, eines Landes u. s. w. zu personificiren; soll herausgehoben werden, dass die Stadt bisher unüberwunden, unerobert war, so wird sie als Jungfrau dargestellt. Zu dem stat. constr.-Verhältniss vgl. K. § 128, 2d. נטשה betont, dass dieser Sturz ein gewaltsamer ist: von den Feinden liegt sie hingestreckt auf

die Stadt, die zu tausend ausrückt, wird hundert übrig haben, und die zu hundert vom Hause Israel ausrückt, wird zehn übrig haben.

[4]Denn so sagt Jahve zum Hause Israel: suchet mich, so werdet ihr leben. [5]Und suchet nicht Bethel, und nach Gilgal kommt nicht, und nach Beerseba ziehet nicht hinüber, denn Gilgal wird zum Galgen gehen und Bethel wird des Teufels werden. [6]Suchet Jahve und lebt, damit er nicht *mit* Feuer

ihrem eignen Lande. v. **3** begründet die Klage und zeigt, wie Israel in diese Lage kommt: seine Mannschaft wird von den Feinden erschlagen. יצא, term. für das Ausziehen in den Krieg, ist nicht etwa causal. zu nehmen, sondern אלף und מאה sind als Accus. der Art und Weise ihm untergeordnet. Wellh. weist darauf hin, wie in dieser Zeit des Amos die Städte und Dörfer die Cadres des Heeres bildeten, während es in der alten Zeit die Stämme und Geschlechter waren. In 3b ist die Kinastrophe zerstört, es ist durch leichte Aenderung zu helfen, indem man לבית ישראל vom Schluss des v. hinter מאה setzt. Oort (ThT XIV, 117f.) wollte diese vv. ausscheiden, weil **5, 4** sich nicht recht an 5 1—3 anschliesse, ihr Inhalt auch in der Zeit Jerobeams II. nicht recht verständlich sei, endlich 5 4 auch 4 12 fortsetze. In der That lässt sich nicht läugnen, dass ein Anschluss von v. 4f. an v. 1—3 nicht leicht ist: wie kann v. 4 die Drohung der über sie kommenden Decimirung, die dem Proph. so sicher ist, dass er schon ein Klagelied darüber anstimmt, mit der Mahnung begründen: Jahve zu suchen, damit sie leben? Es ist doch nur ein Nothbehelf, wenn Wellh. behauptet, mit diesen vv. trete der Proph. dem Einwand entgegen, dass Jahve mit ihnen sei, dass sie nichts unterlassen ihm zu dienen, demgegenüber sage Amos: in den Gotteshäusern, wo ihr ihn sucht, findet ihr ihn nicht, euer Cultus befördert nur das Verderben. Denn hier ergänzt Wellh. Gedanken, die zwar durchaus richtig und für die Zeitgenossen des Amos zutreffend sind, aber sie hätten doch in irgend einer Weise angedeutet sein sollen. — Jedenfalls ist aber die andere Behauptung Oorts unrichtig, dass diese vv. sich nicht aus der Zeit Jerobeams II. begreifen lassen, denn findet sich nicht dieselbe scharfe Drohung des bevorstehenden Untergangs auch bei Hosea in den Tagen Jerobeams II.? Diese Proph. liessen sich eben durch den Schein der Macht nicht blenden, sondern erkannten die Wurzeln des Uebels, das den Untergang herbeiführen musste. Endlich lässt sich auch die Behauptung nicht halten, dass 5 1 sich als Fortsetzung an 4 12 anschliesse: nach לכן כה וגו' ist eine derartige Aufforderung unmöglich, es passt danach, wie oben gezeigt, nur die Ankündigung des Untergangs. — Wir werden demnach in v. 4 vielleicht den Anfang eines neuen Redestücks zu sehen haben. — Zu den Impp. in v. 4 vgl. K. § 110, 2a. בית ישראל, das 3 1 sicher vom ganzen Volke stand, muss hier nach dem Folgenden und bes. nach 5 15 (falls dieser an seiner richtigen Stelle steht) vom Nordreich verstanden werden. Deutlich tritt v. **5**f. der Gegensatz zu ihrer Art der Gottesverehrung hervor: der Gott von Bethel u. s. w. ist nicht der Jahve, den sie suchen sollen, und von dem allein ihnen Heil zuströmen kann. Ihr Cultus in Bethel, Gilgal u. s. w. treibt sie nur weiter dem Verderben zu, weil er ihren Blick ablenkt von der einen unerlässlichen Forderung Jahves, nämlich der der Gerechtigkeit. Neben Bethel und Gilgal vgl. 4 4 erscheint hier Beerseba, wo eine besondere Art des Cultus stattfand vgl. 8 14 und Hos 4 15, es lag tief im Süden, an der Stätte des heutigen Bir es-Seba', nach dem Onomast, 20 röm. Meilen südl. von Hebron. 5b begründet die Warnung; diese Orte verfallen selbst dem Gericht, weil sie Jahve missfällig sind. Das Verb. גלה יגלה ist des Gleichklangs, און des Gegensatzes wegen gewählt, Wellh. hat das treffend in der oben gewählten Uebers. zum Ausdruck gebracht. גלה term. für die Exilirung; און steht hier doch wohl im phys. Sinn: Unheil, Verderben vgl. Hos 4 15. 5 8. 10 5. 8. In v. **6**b muss ein Fehler stecken, denn nicht nur dass צלח hier mit dem Accus. construirt wird, während es sonst על oder אל nach sich hat vgl. Jdc 14 19. 15 14. 1 Sam 10 6 u. ö., auch ואכלה, das אש als Subj. fordert, stösst

das Haus Joseph *anzünde*, *und es fresse* ohne dass Jemand löschen könnte
*dem Hause * Israel* (bezw. Bethel).* 7 Sie verkehren in Wermut das Recht, und
die Gerechtigkeit werfen sie zu Boden. 8 *Er der das Siebengestirn und den
Orion geschaffen und in Morgen die Finsterniss wandelt und Tag zur Nacht
verfinstert, der den Wassern des Meeres zuruft und sie über die Oberfläche der
Erde ergiesst — Jahve ist sein Name.* 9 *Der Zerstörung über Vesten auf-
leuchten lässt (?) und Zertrümmerung über feste Städte *bringt*.* 10 Sie hassen im
Gerichte den, der Beweise beibringt, und verabscheuen den, der Wahrheit redet.
11 Darum, weil ihr den Geringen niedertretet und Kornsteuer von ihm nehmt —
Häuser aus Quadern habt ihr gebaut und sollt nicht darin wohnen, liebliche

---

sich mit dem vorhergehenden כאש, zu dem es als nähere Bestimmung nicht gezogen werden kann, vielm. muss das Perf. cons. als Forts. des Impf. gedacht werden. Viell. ist zu lesen יִבְעַר כָּאֵשׁ vgl. IISam 1430, dann wäre das Fem. ואכלה ohne Bedenken, vielleicht aber ist ואכלה überhaupt nicht ursprünglich, sondern erst in Folge des verdorbenen vorhergehenden Textes als erklärende Glosse eingedrungen, denn ואכלה und ואין מכבה sind sachl. identisch. Statt des ganz unpassenden לבית אל übers. LXX לְבֵית ישראל, wahrscheinlich nur eine Besserung des schon ihnen vorliegenden Textes, vgl. Hos 610. 1015. Offenbar ist לבית אל eine mit Rücksicht auf v. 5 und 91ff. gemachte Glosse. v. **7**ff. begründen das Recht zu solcher Mahnung Jahve zu suchen und zu der in v. 5f. enthaltenen Aussage, dass ihr Cultus kein Suchen Jahves ist: eine ordentliche Rechtspflege fehlt ihnen, was zunächst freilich Schuld der Grossen, schliesslich aber doch auch des ganzen Volks ist. Die Aussage wird im Participials. angefügt vgl. 27. LXX hat, offenbar um des Anschlusses an v. 8 willen, v. 7 von Jahve gedeutet: *ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν*, 7b zeigt deutlich, dass es sich hier um eine Deutung der Uebers. handelt. Zu dem Bilde der Ungerechtigkeit als Wermut, vgl. 612 u. ö., die Aenderung Oorts in לְמַעְלָה (ThT XIV, 118) ist unnöthig, möglich wäre es freilich, dass LXX (*εἰς ὕψος*) so gelesen hat. Die Behauptung Kuenens, dass v. 7 aus 612 geflossene Glosse sei (Einleit. II § 71, Anm. 6), ist durch das Bestreben veranlasst v. 8f. als ursprünglich zu retten; v. 7b ist aber so eigenartig, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass ein Glossator mit Hilfe von 612 ihn geschrieben hat. v. **8. 9** unterbrechen den Zusammenhang und sind wie 413. 95. 6 ursprünglich Glosse zu v. 6 und an falscher Stelle in den Text eingedrungen, vgl. zu 413. Der Inhalt hat seine Parallele an Job 99, vgl. 3831. Ein Grund Nacht und Tag, Morgen und Finsterniss bildl. zu fassen (Keil u. a.) liegt nicht vor: es handelt sich um die Schöpferallmacht Gottes. Das letzte Glied ist offenbar von verheerenden Ueberschwemmungen, als einem Mittel in der Hand des allmächtigen Richters, zu verstehen, nicht aber von den Wassern der Ströme und Bäche, welche wie in das Meer so aus dem Meer fliessen (Hitz.). **9**a ist verderbt, denn מבליג passt nicht zu שד, für das übrigens mit LXX שבר zu lesen ist, da בלג für die Hebräer wie Araber die Bedeutung des Heiteren hat, es ist = aufblitzen, aufstrahlen lassen. Es ist freilich nicht zu sehen, wie zu helfen ist, anscheinend waren die Schriftzüge in 9a verwischt und ein Abschreiber hat mit Hilfe von 9b einen Text herzustellen versucht. LXX scheint המבליג gelesen zu haben. Hoffm. (ZATW III, 111) schlägt vor: »Der da aufgehen lässt den Taurus שור nach der Capella עז und den Taurus nach dem Vindemiator מבצר untergehen lässt«, aber treffend hat demgegenüber Wellh. darauf hingewiesen, dass diese Aussage nicht paradox genug ist, dass an dem hier Hervorgehobenen nichts Merkwürdiges ist, zudem hat auch keine der alten Uebers., auch die Mass. nicht, hier einen Sternnamen erkannt. In 9b ist sicher mit LXX Symm. Syr. Chald. Hier. יָבִיא zu lesen. v. **10** setzt v. 7 fort. שער ist der Ort der Gerichtsversammlung, wo der מוכיח, der den Beweis beizubringen sucht Job 1315. 153, und דבר תמים, der die Wahrheit

Weinberge gepflanzt und sollt den Wein davon nicht trinken. 12 Denn ich
weiss, dass viel eure Frevel und zahlreich eure Sünden sind, die ihr den Gerechten befeindet, Bestechung nehmt und die Armen im Gerichte unterdrückt.
13 *Darum schweigt der Kluge in solcher Zeit, denn es ist böse Zeit.* 14 *Suchet
das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet, und dann Jahve der Gott Sebaot
mit euch sei, wie ihr es behauptet.* 15 *Hasset das Böse und liebet das Gute und
richtet im Gericht das Recht auf, vielleicht wird dann Jahve, der Gott Ṣebaot,*

---

zur Geltung zu bringen unternimmt, auftreten. מוכיח ist freilich auch der Schiedsrichter Job 9 33, doch ist diese Bedeutung hier im Zusammenhang nicht passend. v. **11** fasst noch einmal der Grossen Sünde zusammen, um daran sofort die Strafe zu reihen. בושסכם ist eine Unform, dadurch entstanden, dass die Correctur ס neben das Corrigendum ש getreten ist, vgl. עמשסי Neh 11 13, נפישסים Neh 7 52 (Wellh.), es ist zu lesen בּוֹסְכֶם und zu dem Ged. vgl. 2 7. 8 4. Diese Unterdrückung der Armen besteht nicht nur in der Rechtsverweigerung, sondern auch in der Ausbeutung derselben überhaupt, wie ומשאת וגו' noch ausdrücklich heraushebt, denn משאת בר kann nur von den Abgaben verstanden werden, welche diese Reichen als Grossgrundbesitzer den armen Bauern auflegen, nicht aber ist es als Bestechungsgeschenk zu denken, denn die Geber desselben waren nicht vorwiegend die Armen sondern die Reichen. Die Frucht dieses erpressten Reichthums sollen sie nicht geniessen, denn sie sollen in ihren Palästen nicht wohnen und den Wein ihrer Weinberge nicht trinken, weil sie eben vom Gerichte Gottes vernichtet werden, vgl. Dtn 28 30. 39. Zu בתי גזית vgl. Jes 9 9. Dies Gericht ist nothwendig um ihrer zahlreichen Sünden willen v. **12**. Die voraufgestellten indeterminirten רבים und עצומים weisen darauf, dass wir von ידעתי abhängige Sätze vor uns haben, zugleich macht עצומים es wahrscheinlich, dass חַטֹּאתֵיכֶם Jes 1 18 zu lesen ist (Wellh.). Zum Schluss des v. vgl. 2 7 und Jes 29 21 = הטה משפט אביון, vgl. Ex 23 6. Dtn 16 19. 24 17. Zur Forts. der Participia durch das verb. finit. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7 und zum stat. constr. des Partic. vgl. § 116, 3. Im Unterschied von שחד ist כפר das Bestechungsgeschenk für den Strafrichter, das Befreiung von drohender Strafe zum Zweck hat. v. **13** wird oft irrig von der Zukunft verstanden, aber so ergiebt sich kein klares Verständniss von יִדֹּם: versteht man dies vom geduldigen Ertragen des Gerichts, vom Unterlassen des Murrens gegen Gott, so passt die Begründung dazu nicht; bezieht man es aber auf das Verstummen der Prophetie, so müsste המשכיל Bezeichnung des Proph. sein, was sehr unwahrscheinlich ist. Vielmehr ist בעת ההיא Hinweis auf die Gegenwart, wie sie eben vorher beschrieben ist: in solcher Zeit der allgemeinen Rechtsauflösung schweigt der Kluge, weil das Reden ihm doch nur Hass und Feindschaft auf den Hals zieht. Aber ein derartiges Wort im Munde des Amos ist sehr auffallend, denn es widerspricht durchaus der Eigenart unsers Proph., der unbekümmert um allen Hass das Unrecht tadelt, wo er es findet. Man hat sich daher veranlasst gesehen, המשכיל von dem Klugen zu verstehen, der zwar von den Gesetzen der Klugheit, aber nicht von denen der Pflicht und Sittlichkeit sich leiten lässt, so dass also das Verhalten des משכיל in einem unausgesprochenen Gegens. zu dem des Amos steht. Aber weder diese Auffassung des משכיל, noch auch dieser Gegens. ist irgendwie angedeutet, vielmehr begegnen uns derartige Ged. mehrfach, namentl. in der späteren Literatur, vgl. Prv 10 19. JSir 20 7. Es kommt dazu, dass man nach dem Hinweis auf ihre zahlreichen Sünden v. 12 die Ankündigung der Strafe erwartet, nicht aber einen derartigen Ged., wie ihn v. 13 bietet, auch verwendet Amos sonst לכן immer zur Einführung der Strafe vgl. v. 11. 16. 4 12. 3 11 u. ö. Auch die vv. **14**. **15** bieten erhebliche Schwierigkeiten. Schwerlich lässt sich freilich שארית יוסף mit Sicherheit dem Amos absprechen: mit Rücks. auf die 4 6ff. aufgezählten Strafgerichte vgl. 7 2ff. wird sich nicht läugnen lassen, dass sich der Ausdr. auch im Munde des Amos begreifen lässt, aber auffallend ist der Ausdruck in diesem Zusammenhange jedenfalls, denn er müsste

dem Reste Josephs gnädig sein. 16 Darum so sagt Jahve, der Gott Sebaot, der Herr: auf allen Plätzen ist Klage und auf allen Plätzen sagt man; ach! ach! und es rufen die Ackersleute zur Trauer und *zur Klage* die Klagekundigen. 17 In allen Weinbergen ist Klage, wenn ich durch deine Mitte ziehe, spricht Jahve.

18 Wehe über die, welche den Tag Jahves herbeiwünschen! Was soll euch denn der Tag Jahves? Er ist Finsterniss und nicht Licht! 19 Wie wenn

sich auf die Grossen beziehen, denen er unmittelbar vorher v. 11 das Gericht verkündigt hatte. Ganz anders liegt die Sache aber, wenn diese vv. ein Einschub eines Lesers sind, dann hätten wir ein Recht, שארית י׳ im eschatologischen Sinne der späteren Zeit zu nehmen. Dass in der That diese vv. so anzusehen sind, folgt mit Sicherheit daraus, dass die Drohung in v. 16 nach v. 15 eigentlich keinen Sinn hat, man müsste denn den Zwischengedanken ergänzen, dass sie diese Mahnungen v. 14f. doch nicht beherzigen, eine Ergänzung, die nicht ohne Weiteres möglich ist. Auch der Inhalt dieser vv. spricht keineswegs für ihre Originalität: v. 14a geht auf v. 4. 6 zurück, v. 15a ist wesentlich Dublette von v. 14a, und 15aβ והציגו בשער משפט ist offenbar Gegens. zu v. 7b וצדקה לארץ הניחו vgl. v. 12 fin. Volz a. a. O. S. 18 macht auch darauf aufmerksam, wie das למען תחיו Nachbildung des ursprünglicheren וחיו in v. 7 ist, Amos braucht למען nur einmal in 2 7 und zwar mit dem Inf. Nach alledem scheint es mir zweifellos, dass diese vv. 13—15 als Einschub zu betrachten sind. Oort wollte nur v. 15 als Zusatz eines späteren Lesers ansehen, während die vv. 13. 14 Amos zugehören, aber ursprünglich hinter v. 20 standen. Aber diese vv. fügen sich schlecht in den Zusammenhang zwischen v, 20 und v. 21: weder ist ידם in diesem Zusammenhang recht verständlich, noch passt diese Mahnung v. 14 recht vor 24, der in seiner Wirkung durch v. 14 vor v. 21 abgeschwächt würde. לכן v. **16** schliesst sich gut als Begründung an v. 12 an: wegen der Grösse ihrer Sünden wird das Gericht so gewaltig sein, dass man überall die Todtenklage (מִסְפֵּד) halten wird. Zu הו־הו als Laut des Schluchzens vgl. Socin Die neuaramäischen Dialecte am Urmia-See 1882 S. 102 und Jer 22 18. In 16 fin. muss offenbar ואל מספד statt ומספד אל gelesen werden, denn Obj. zu קראו sind יודעי נהי, zum letzteren Ausdrucke vgl. המקוננות und החכמות Jer 9 16. Selbst an den Stätten der Lust, in den Weinbergen v. **17** ertönt die Todtenklage vgl. Jes 16 10, weil Jahve richtend durch sein Volk zieht, vgl. Ex 12 12. Diese vv. 16f. von v. 12 abzutrennen (Volz) liegt kein zureichender Grund vor. Vgl. zu den vv. 13ff. Oort ThT XIV, 116ff. Valeton Amos en Hosea 1894, S. 32f. 105f. und Volz Die vorexilische Jahve-Prophetie 1897, S. 18.

5, 18—6, 14. Des Proph. Wehe 1) über die, welche Jahves Tag herbeisehnen in der Ueberzeugung, dass er ihnen als Israeliten nur Heil bringen könne, während doch dieser Tag ein Tag der Finsterniss und nicht des Lichts ist, der unentrinnbares Gericht über sie bringen wird v. 18—27. 2) über die, welche von dem Genusse der Gegenwart ganz hingenommen, von einem Gottes-Gericht der Zukunft nichts wissen wollen und den Tag Jahves ferne wähnen, auch über sie kommt das Gericht 6 1—14. 1. Nach v. **18** war »der Tag Jahves« ein schon in der Vergangenheit fest ausgeprägter Begriff, die Bezeichnung für den grossen Wendepunkt der Zukunft, an dem Jahve alles Leid seines Volkes wenden wird. Es dürfte schwer fallen in Bezug auf diesen Begriff Amos nach Joel anzusetzen, bei dem diese Hoffnung vom Tag Jahves auch im Mittelpunkt der Hoffnung des Propheten steht, ja diese gradezu sich mit der Hoffnung auf den Tag Jahves deckt. Als Jahves Volk glaubte Israel ein Anrecht auf Jahves Hilfe zu haben, er konnte nicht auf die Dauer ruhig zusehen, wenn Israel unterdrückt des Genusses seines Landes und seiner Arbeit beraubt ist. Dass dieser grosse Tag des Gerichts auch für Israel ein Gericht bringen könnte, kam ihnen nicht in den Sinn, dass das Heil ein sittlich bedingtes sei, ahnten sie nicht, darum des Proph. Wehe. Zu den

einer vor dem Löwen flieht, und der Bär stösst auf ihn, und er kommt in's
Haus und stützt sich mit seiner Hand gegen die Wand, und es beisst ihn die
Schlange. 20 Ist nicht Finsterniss der Tag Jahves und nicht Licht, und Dunkel-
heit ohne einen hellen Schein? 21 Ich hasse, verschmähe eure Feste, und mag
nicht eure Feiertage riechen. 22 Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt, ...
und an euern Speisopfern habe ich kein Gefallen und den Dank eurer Mast-
kälber sehe ich nicht an. 23 Entferne von mir den Lärm deiner Lieder, und
das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören. 24 Es wälze sich aber wie Wasser
das Recht einher und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach. 25 Habt
ihr mir denn Schlachtopfer und Speisopfer in der Wüste dargebracht vierzig

Gedanken und Bildern v. 18 vgl. Jo 2 2. 4 15. v. **19** führt diesen Gedanken: Jahves Tag ein Tag unentrinnbaren Gerichts für sie in einem Bilde weiter aus: wer der einen Gefahr entronnen ist, geräth in eine zweite; wer auch dieser entgangen, in eine dritte, bis er schliesslich da, wo er sich geborgen glaubt, noch vom Verderben ereilt wird. Nachdem v. **20** in Form der affirmativen Frage noch einmal den Hauptgedanken herausgehoben hat, wendet sich Amos v. **21** sofort gegen die Hauptursache ihrer Verstockung und Illusion, den Cultus, vgl. Jes 1 11 ff., vielleicht ist dies Wort ehedem grade der am Tempel versammelten Menge zugerufen. עצרות sind bes. die Schlussfeiern an dem grossen Frühlings- und Herbstfest vgl. Dtn 16 8. Lev 23 36. Num 29 35, vgl. Neh 8 18. II Chr 7 9, es bezeichnet dann aber die Festversammlungen überhaupt. Zu הריח mit ב = Wohlgefallen an etwas haben, vgl. Jes 11 3. In v. **22** welcher v. 21 begründet, verbinden Hitz. u. a. unrichtig מנחתיכם mit עלות, das ist wegen des Suff. sehr unwahrscheinlich, nicht minder aber auch wegen des nun viel zu kurzen Satzes לא ארצה; andrerseits hat aber auch ומנחותיכם וגו' als Nachsatz zu אם תעלו לי עלות Bedenken, auch hier fällt das Suff., vor allem aber מנחות auf. Es bleibt keine andere Lösung als die Annahme Wellh.'s, dass hinter עלות der zum hypothet. Vorders. gehörige Nachs. ausgefallen ist. Zu מריאים vgl. Jes 1 11 und zu שלם Mahlopfer vgl. meine Archäol. II, 211 f. v. **23** setzt noch den mit v. 21 begonnenen Gedanken fort, es muss sich dem Zusammenhang entsprechend um Musik handeln, die entweder beim Opfer oder bei den sich daran anschliessenden Gelagen Verwendung fand. Die Schärfe der Ausdrücke steigert sich: ihre Lieder sind Jahve ein Lärmen, das er widerwillig trägt (מעלי); die Anrede in הסר geht an Isr., das als Person gedacht ist. v. **24** hebt heraus, was Jahve statt dessen von ihnen fordert: Recht und Gerechtigkeit. Hitz. Keil u. a. haben freilich משפט und צדקה von der strafenden Gerechtigkeit Jahves verstanden, die einem Strome gleich über sie hereinbrechen soll, besonders Hitz. hat das כנחל איתן gegen jene Auffassung geltend gemacht: Gerechtigkeit einem Strome gleich könne Jahve wohl zu schaffen versprechen, nicht aber sie fordern; aber nach Stellen wie 5 7. 15. 6 12, wo diese Begriffe immer im ethischen Sinne sich finden, wird man nicht umhin können, sie auch hier so zu fassen: der Proph. hebt damit seine Hauptforderung heraus. Das Bild ist richtig von Orelli gefasst: statt Opfer in Fülle zu bringen wälze sich vielmehr Recht und Gerechtigkeit daher, nicht launisch und darum bald versiegend, sondern wie ein unversieglicher Bach, dem auch in der heissen Sommerzeit aus seiner Quelle Wasser reichlich zuströmt. v. **25** weist in einer negativen Frage darauf hin, dass die Israeliten während des ganzen Wüstenaufenthalts Jahve keine Opfer dargebracht haben, daraus folgt, dass sie nicht die unerlässliche Bedingung für Jahves Verhältniss zu Israel sein können: obgleich opferlos war die Zeit dieses Wüstenaufenthaltes doch eine Zeit der besondern Liebesbeweise Jahves vgl. 2 9. 10. Dieser v. schliesst die Bekanntschaft des Amos mit einer Schrift, wie der Priestercodex ist, welcher die Einrichtung und den Anfang des Cultus an den Sinai verlegt, ja die cultische Gesetzgebung zum eigentlichen Mittelpunkt der Sinaioffenbarung

Jahre, ihr Kinder Israel? 26 *So werdet ihr denn den *Sakkut* euren König und den Keran eure Bilder, (euern Sterngott), die ihr euch gemacht habt, tragen und* . . . . 27 ich will euch in's Exil führen über Damaskus hinaus, spricht Jahve, Gott Sebaot ist sein Name.

macht, aus vgl. Jer 7 21f. v. **26** kann nicht mit LXX Hitz. Oehler (Alt. Theol.² S. 105) Bredenkamp Gesetz und Proph. 1881, S. 85ff. als Fortsetzung und zwar gegensätzlicher Art an v. 25 angeschlossen werden: vielmehr habt ihr getragen, so dass also hier auf ihren Götzendienst in der Wüste hingewiesen wäre. 1) ist diese Auffassung sprachlich nicht ohne erhebliche Bedenken (trotz K. § 112, 6b d), denn ונשאתם wäre hier keine grade Fortsetzung zu הגשתם, sondern eine solche gegensätzlicher Art. 2) passt die Auffassung auch nicht in den Zusammenhang: Amos will dem opferfreudigen Volk darthun, dass die Opfer nicht Jahves unerlässliche Forderung sind. Dementsprechend weist er sie auf die Wüstenzeit, wo sie nach der Auffassung dieser Exegeten zwar nicht J a h v e wohl aber a n d e r n G ö t t e r n Opfer gebracht hätten. Es ist klar, dass diese Gedankenverbindung unmöglich ist. 3) Wer v. 26 so erklärt, muss annehmen, dass dem Amos, der doch sonst geschichtliche Kenntnisse zeigt, jedes Bewusstsein davon abhanden gekommen ist, dass die hier genannten Götter assyrisch-babylonischen Ursprungs sind. Mit Recht haben daher Ewald, Schrader StKr 1874, 324ff. König Hauptprobleme der israel. Religionsgesch. S. 83ff. Orelli u. a. ונשאתם, was grammatisch allein zulässig ist, auf die Zukunft bezogen, entsprechend והגליתי v. 27 vgl. K. § 112, 4a: der V. begönne dann die Strafe, die ihrer wartet: sie sollen ihre Götter nehmen und ins Exil damit wandern. Freilich hat der v., so gefasst, nicht unerhebl. Schwierigkeiten. Schon Hitz. hat darauf hingewiesen, dass die Götter der besiegten Völker sonst von den Siegern fortgeführt werden Hos 10 5. Jes 46 1. Jer 48 7. 49 3, und Steiner hat, was schwerer wiegt, daran erinnert, dass Amos seinen Zeitgenossen zwar übertriebenen Jahvecultus, nirgends aber Götzendienst zum Vorwurf macht, und doch sollte man das erwarten, wenn dieser damals eine nennenswerthe Bedeutung gehabt hätte, weil der Proph. ja damit in viel überzeugenderer Weise seinen Zeitgenossen hätte darthun können, dass sie von Jahve nichts zu hoffen haben, da sie ihn treulos verlassen haben. Ich halte desshalb v. 26 mit Wellh. für einen spätern Zusatz eines Lesers, der mit Rücksicht auf den Götzendienst seiner Zeit hier die Erwähnung desselben vermisste. Was סכות und כיון angeht, so haben noch Keil, R. Smith Alt. Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung 1894. S. 275, Anm. 1 u. a. die appellative Fassung vertreten, aber sie scheitert nicht nur an der Schwierigkeit der Formen, sondern auch an dem Sinn: warum sollen sie den Schrein und das Gestell der Götter aufladen? Diese waren doch nicht die Hauptsache. Schon LXX hat hier einen Eigennamen gefunden, denn das in LXX jetzt gelesene Ῥαιφαν ist offenbar Verderbniss aus Καιφαν; die Pesch. hat kaivânâ = כֵּיוָן = arab. kaivân = assyr. Ka-ai-vanu, wie das Ideogramm des Gottes Saturn erklärt wird. Das lange unverstandene סכות ist jetzt durch das diesem genau entsprechende assyr. סַכּוּת deutlich, letzteres ist nämlich von Schrader als nom. propr. des Gottes Adar-Malek-Saturn erwiesen. Auf diese Gestirngottheit bezieht sich כוכב אלהיכם, das e i n Begriff ist: euer Sterngott vgl. K. § 135, 5 und das die LXX noch vor כיון lasen: offenbar ist das eine Glosse, welche in den hebr. Text der LXX an richtiger, in unsern an falscher Stelle eingedrungen ist. Uebrigens findet sich dasselbe Epitheton מלך zu Sakkut auch bei den Assyrern-Babylon. Vgl. zu diesem v. ausserdem Schrader Keilinschr. und Altes Test.² S. 442f. — Ist die eben dargelegte Anschauung über v. 26 als späterer Einschub richtig, dann folgt freilich, dass dieser v. eine andere Drohung des Amos verdrängt haben muss, da der eine Satz v. **27** unmöglich allein dieselbe enthalten haben kann. Dass der Proph. bei dieser Drohung der Exilirung über Damaskus hinaus an die Assyrer als Vollstrecker des Gerichts gedacht hat, ist unzweifelhaft, denn nur die Assyrer deportirten nach Nordosten.

6 [1] Wehe den Sichern in Zion (?) und den Sorglosen auf dem Berge Samariens, den Vornehmen des ersten der Völker und . . . . des Hauses Israel. [2] *Gehet hinüber nach Kalne und sehet euch um, und von dort nach Gross-Hamat und steiget hinab zum philistäischen Gath: seid *ihr* besser als diese Königreiche oder ist *euer* Gebiet grösser *als ihr Gebiet*.* [3] Die da ferne meinen

---

2) **6, 1—14.** Das zweite Wehe gegen die, welche den Tag Jahves ferne wähnen und jeden Gedanken an ein ihnen bevorstehendes Gericht weit von sich weisen. War 5 18ff. wohl wesentlich die grosse in gedrückten Verhältnissen lebende Masse des Volks gemeint, so sind es hier vielmehr die genusssüchtigen Grossen, die sich die Freude des Augenblicks durch so unbehagliche Gedanken nicht stören lassen wollen. Wie in 3 1 nimmt er auch hier auf die Grossen in beiden Reichen Bezug, doch stammt diese Bezugnahme auf das südl. Reich, wenn sie überhaupt ursprünglich ist, vgl. zu v. 14, gewiss erst aus der Zeit der schriftl. Fixirung des einst gesprochenen Wortes. נקבי v. **1** bestimmt die vorher erwähnten, die in sorgloser Ruhe dahin leben, näher: die Fürsten und Edlen, die nicht wie die grosse Masse gezählt, sondern mit Namen genannt werden, vgl. Num 1 17. Zu ראשית ה' vgl. 3 2, mit Rücksicht auf v. 8 liegt der Ged. nahe, dass der Proph. den Ausdruck in ironischem Sinn diesem Volk gegenüber gebraucht, welches nur etwas von Ansprüchen, aber nichts von Pflichten weiss. ובאו להם müsste Relativs. sein, man erklärt gewöhnl.: zu welchen das Haus Israel kommt um sich richten zu lassen, aber der Ausdr. wäre sehr auffallend, zumal die Hauptbestimmung fehlte, warum nicht statt dieses gewundenen Satzes etwa שֹׁפְטֵי oder ähnliches? Offenbar liegt hier ein Textfehler vor. Der Sinn von v. **2** kann kein andrer sein als der: sind jene Städte bezw. Reiche gefallen, so kann auch ihnen dasselbe geschehen, denn sie sind nicht besser als jene. Der Grund, warum der Schreiber von v. 2 grade diese herausgreift, kann kaum ein anderer sein als der, dass die Eroberung dieser Städte noch in aller Gedächtniss war. Der MT. ist verderbt, denn zu הטובים fehlt das Subj., das nur אַתֶּם sein kann und st. גבולם מגבלכם erwartet man vielmehr dem parallelen Glied entsprechend: מִגְּבוּלָם גְּבוּלְכֶם, das מ vor גבולכם ist durch Dittographie entstanden und nun כ vor גְּבֻלָם gestrichen, vgl. Geiger Urschrift S. 96. Keil u. a. haben den MT. so zu halten gesucht, dass sie in ihm eine Begründung der ראשית ה' sahen und הממלכות האלה auf Israel und Juda bezogen: mit Recht seid ihr das Erste der Völker, denn jene Reiche sind nicht besser als Israel und Juda, aber diese Erklärung ist haltlos 1) weil diese Begründung den Zeitgenossen des Am. gegenüber völlig überflüssig war, Isr. ר' ה' war für sie Glaubenssatz, 2) wäre diese Begründung sehr wenig geschickt gewesen, was will ein Staat wie Gath besagen, wo Reiche wie die der Assyrer und Aegypter jedem sofort vor das Auge des Geistes treten mussten und 3) ist diese Auffass. von הממלכות ה' kaum möglich, es muss dem Zusammenhang nach um so mehr auf Kalne u. s. w. bezogen werden, als das parallele Glied für die Auffassung Keils vielmehr ממלכותיכם erwarten lässt. Freilich bei der oben geltend gemachten Auffassung bleibt die Schwierigkeit, dass dieser v. sich nach unsrer Kenntniss der geschichtl. Zeugnisse nicht aus der Zeit des Amos verstehen lässt, denn Ḥamat fiel erst unter Sargon 720, und wenn Kalne identisch ist mit dem inschriftlichen Kulanu oder Kullani, vgl. Winckler Alttestl. Untersuchungen S. 131, so fällt auch dessen Eroberung erst unter Sargon, und zwar wird es nach der Eroberung Babylons 710 erwähnt. Bickell hat auch auf Jes 10 und 37 hingewiesen, wonach die Katastrophen von Ḥamat und Kalne nicht in der Zeit des Amos stattgefunden haben können. Da ferner v. 2 störend zwischen v. 1 und 3 tritt, auch der Sinn von v. 2 ein andrer ist als in den vv. 1, 3—7, so hat schon Bickell den v. für einen Einschub angesehen, vgl. Schrader KAT.[2] S. 445. v. **3** ff. bringen in Participien, die zum Theil durch das verb. fin. fortgesetzt werden, die Beschreibung der v. 1 Angeredeten und damit auch die Begründung des Wehe in v. 1. Vgl. zu den Particc. als Forts. der Beschreibung 2 7. 5 7. Statt המנדים

den Tag des Uebels und doch nahe rücken den Thron des Frevels. 4 Sie liegen
auf Elfenbeinbetten, sind ausgelassen auf ihren Lagern, sie essen Lämmer von
der Heerde und Kälber aus dem Stall, 5 sie stümpern nach der Harfe Laut,
wie David ersinnen sie sich *allerlei* Lieder, 6 sie trinken *geseiten* (?) Wein,
und mit dem besten Oel salben sie sich — aber sie härmen sich nicht um den
Untergang Josephs. 7 Darum müssen sie nun an der Spitze der Verbannten in
die Verbannung ziehen, und ein Ende hat das Gekreische der Ausgelassenen.
8 Der Herr Jahve schwört bei sich selbst, *Spruch Jahves des Gottes Sebaot:*

---

scheint LXX הַמִּתְנַדְּרִים gelesen zu haben, denn die gewöhnl. LA. *ἐρχόμενοι* ist doch wohl aus *εὐχόμενοι,* wie cod. Alex., Clarom. Syrohexapl. cod. 26 lesen, verderbt. Der MT. verdient den Vorzug, נִדָּה steht hier im Sinne von »für ferne halten«, ל dient zur Einführung des Accus., vgl. zu Hos 1012. Wie widersinnig dieser Wahn ist, sagt sofort 3b: sie halten den Tag des Gerichts für fern und bringen doch den Thron des Frevels herbei, vgl. Jes 518f. שבת, oft vom Richter und Könige gesagt, wird hier auf den Frevel übertragen: er thront statt der Gerechtigkeit in ihrer Mitte und zwar durch ihre Schuld. Die von Hoffm. vorgenommene Aenderung שַׁבָּת: »die ihr sabbathlich ungerechtes Gut erpresst« giebt einen unbefriedigenden Sinn. Dieselbe Thorheit straft Jesaja c. 5 an den Grossen seiner Zeit. Zu השכבים v. 4 vgl. 312. Fraglich ist סְרֻחִים vgl. v. 7: gewöhnlich übersetzt man: die sich hinstrecken; besser passt sowohl zu מרזח סרוחים v. 7 als zur Grundbedeutung (»los lassen«) Wellh.'s Uebersetzung: »ausgelassen sein«, er weist darauf hin, dass es im Arab. von den frei weidenden, im Syr. von den wilden und reissenden Thieren gebraucht wird. Jedenfalls muss bei שכבים und סרחים an ihr Verhalten beim Gastmahl gedacht werden, wie das Folgende zeigt: sie lassen sich von der Heerde und aus dem Stalle die besten Stücke holen. Ihr Mahl begleiten sie mit Musik v. **5** vgl. Jes 511f. Fraglich ist הפרטים. Siegfried und Hoffm. übers.: die die Saiten reissen über der Oeffnung des Nablium, aber פרט lässt sich sonst nur in der Bedeut. »zerreissen« nachweisen, vgl. Lev 1910. Buxtorf lexic. 1811f. Payne Smith S. 3311, und was sollte על פי הנ׳, da doch die Saiten nie anders als על פי ה׳ gespannt wurden? Besser wird man פרט von ihrem thörichten läppischen Gesange, der das Harfenspiel begleitet, verstehen vgl. das entspr. arab. Verb. in der Bedeut. »überhasten, faseln«. 5b wird meist von der Erfindung von Musikinstrumenten verstanden, aber das ist unmöglich, denn es handelt sich hier, wie das Vorhergehende und Folgende deutlich zeigt, um eine Beschreibung ihrer üppigen Gelage, demnach muss 5b noch von ihren Liedern oder Melodien verstanden werden, wahrscheinlich steckt daher in כלי ein Fehler, ob כל zu lesen ist im Sinne von »allerlei« vgl. Neh 1316. 1Chr 292? Zu חשב »ersinnen« vgl. Ex 314. כדויד ist natürlich ironisch gemeint. v. 5 zeigt übrigens, wie alt die Tradition von David als Dichter ist, freilich nicht von geistlichen sondern weltlichen Liedern. במזרקי v. **6** würde auf ihre Unmässigkeit hinweisen: מזרק ist wohl Bezeichnung einer grösseren Schale, etwa des Mischkrugs; was sie tranken, wäre nicht gesagt, aber leicht zu ergänzen. LXX scheinen einen andern Text gelesen zu haben; sie übers.: *διϋλισμένον οἶνον,* haben also wohl בְּמִזְקָק gelesen (nach Oort בְּמִזְרְקֵי vgl. Jer 4811), für diese LA. liesse sich das parallele Glied wie 4b geltend machen. Zu שתה mit ב = von etwas trinken vgl. Prv 95. 6b bringt im scharfen Gegens.: ולא נחלו וגו׳ sie machen sich keinen Kummer über den nahenden Untergang. Diesem Treiben macht Jahve ein Ende durch das Exil, das als Gericht über sie kommt v. **7**. עתה den Wendepunkt einführend wie Hos 212. 57 u. ö. בראש גלים an der Spitze des Volks, das in's Exil muss. מרזח סרוחים eine Paronomasie, jenes stat. constr. zu מִרְזֵחַ Jer 165, wo es freilich vom Klagegeschrei steht. v. **8** bekräftigt die Sicherheit des kommenden Gerichts durch einen Schwur Jahves bei sich selbst, vgl. 42. Israels Hochmuth, der in den Tagen Jerobeams durch seine Erfolge stark gestiegen war vgl. 613, ist ihm zuwider, er hasst seine Paläste,

Ich verabscheue den Stolz Jakobs und hasse seine Paläste und gebe die Stadt
und alles, was sie in sich birgt, preis. 9 *Und wenn zehn Menschen in einem
Hause übrig bleiben (?), so werden sie sterben.* 10 . . . . *um die Gebeine
aus dem Hause zu schaffen, und zu dem, der im innersten Raum des Hauses
ist, sagt: ist Jemand noch bei dir? und der antwortet: nein, so wird er sagen:
Still, denn man darf den Namen Jahves nicht erwähnen!* 11 Denn siehe Jahve
befiehlt, dass man das grosse Haus in Stücke und das kleine in Trümmer

---

in denen diese hochmüthigen Grossen hausen. עיר ist demnach Samarien vgl. 6 1, sie wird sammt allem, was sie in sich birgt, den Feinden preisgegeben vgl. Dtn 32 30. מתאב ist Schreibfehler für מְתָעֵב, und נאם bis צבאות sind Dublette zu נשבע vgl. LXX. v. **9. 10** zeichnen die Grösse des Gerichts. v. 9 ist sprachlich einfach, hat aber sachl. Schwierigkeiten, denn 10 Uebriggebliebene in einem Hause sind eine stattl. Zahl, wenn man bedenkt, dass gewöhnlich jede Familie in einem Hause allein wohnte. Vielleicht stand ursprüngl. ein andres verb., etwa יֵשְׁבוּ oder ähnl. v. **10** spottet jeder Erklärung. Das Suff. in ונשאו, דודו und מסרפו ist ohne Beziehung: man pflegt es auf einen der vorher erwähnten zehn Todten zu beziehen; מסרפו müsste = משׂרפו sein im Sinne von »Bestatter«, was nicht nur um desswillen bedenklich ist, weil das Verbrennen der Leiche etwas ganz Ungewöhnliches war, vgl. meine Archäol. I, 188 f., sondern auch weil das Suff. verwunderlich ist: sein Vetter und sein Verbrenner? Eher könnte man an מְסַפְּדוֹ denken. Sodann ist auch nicht recht klar, wie sich die Mahnung: »still, man darf den Namen Jahves nicht erwähnen« im Munde des verträgt, der eben durch seine Frage den andern zum Reden veranlasst hat. Endlich fällt auch eine eigenthümliche Schwerfälligkeit und Zweideutigkeit der Darstellung auf vgl. das dreimalige ואמר. Offenbar liegen hier Fehler vor, die auch mit Hilfe der Uebersetzungen nicht zu heben sind, denn auch sie hatten wohl im Wesentlichen denselben verderbten Text vor sich. Oort vermuthet 1) dass ואמר הס durch Dittographie aus dem vorhergehenden ואמר אפס entstanden ist, und dass 2) eine Umsetzung einzelner Glieder und dabei zugleich eine Corruption von v. 9. 10 stattgefunden hat. Nach ihm lautete der Text ursprünglich: ich gebe eine Stadt und was in ihr ist preis, so dass ihr Name nicht mehr genannt werden wird (עד לא תזכר בשמה 10 b), denn siehe Jahve befiehlt und schlägt die Häuser in Trümmer v. 11, und es soll geschehen, wenn zehn Menschen in einem Hause gestorben sind, dass ihre Verwandten die Schutthaufen aufräumen sollen, um die Gebeine aus dem Haus zu holen, und man soll zu dem, der noch im Innern des Hauses ist, sagen: ist hier noch Jemand, und er soll antworten: nein. Eine noch andere Vermuthung hat Zeijdner (ThSt IV, 196 ff.) aufgestellt, er conjicirt für MT. in v. 10: וְנִשְׁאַר מְסָרֵד לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן הַבַּיִת וְאָמַר לַאֲשֶׁר בְּיַרְכְּתֵי הַבַּיִת הַעוֹד עִמָּךְ וְאָמַר אֶפֶס וְאָמַר הִסְכִּילוּ אֵלֶּה הַזְכֵּר בְּשֵׁם יי'. Im letzteren Fall sind die Aenderungen weniger umfassend als bei Oort, aber die Schwierigkeiten werden weder bei jener noch dieser Erklärung beseitigt. Wellhausen hat die Vermuthung ausgesprochen, dass diese Verse ursprünglich nicht hierher gehören, denn wie ohne Praemissen im Vorhergehenden, so sind sie ohne Consequenzen im Folgenden: vorher ist von Pest und Seuchen keine Rede, sondern von der politischen Vernichtung des Reiches, derselbe Gedanke tritt auch in v. 11—14 wieder hervor, also v. 11 schliesst an v. 8 an. Trg. Hier. u. a. deuten das grosse Haus in v. 11 auf Isr., das kleine auf Juda, aber das ist wenig wahrscheinlich, denn nichts im Text führt auf diese Deutung, wendet sich doch der Proph. in v. 12 b offenbar an die Grossen des Nordreichs. Es kommt dazu, dass כי in v. 11 v. 8 begründet — selbst wenn v. 9. 10 ursprünglich sind, liegt die Sache nicht anders, da diese vv. nur die weitere Ausführung zu v. 8 b geben — in v. 8 kann aber עיר sich nur auf Samarien beziehen, wie 7 b zweifellos macht. Demnach wird man vgl. 3 15 auch in v. 11 eher an die Paläste der Grossen und die Hütten der Armen als an

schlage. [12]Laufen etwa Rosse im Felsgebirge oder pflügt man mit *Rindern das Meer*, dass ihr das Recht in Gift verwandelt und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut? [13]Ihr freut euch wegen *Lodebar*, ihr sprecht: haben wir nicht mit unserer Kraft Karnajim genommen! [14]Ja siehe, ich lasse wider euch, Haus Israel, sagt Jahve, der Gott Sebaot, ein Volk aufstehen, das wird euch von der Gegend um Hamat bis zum Steppenbach bedrängen.

Juda und Isr. zu denken haben. v. **12** begründet zwar nicht formell aber sachlich die Nothwendigkeit dieses Gerichts durch den Hinweis auf ihre Verkehrung aller rechtl. Ordnungen: so wenig man ohne sichere Aussicht auf das Verderben Rosse im Felsengebirge laufen lassen oder das Meer mit Rindern pflügen kann, so wenig kann man ungestraft Recht in Unrecht verkehren. Auffallend ist בבקרים, weil 1) בקר als coll. keinen Plural bildet, und 2) zu יַחֲרוֹשׁ das Obj. fehlt. J. D. Mich. hat durch andere Abtheilung der Consonanten geholfen, indem er mit Recht las: יַחֲרֹשׁ בַּבָּקָר יָם. Zu ראש vgl. Hos 10 4 und zu לענה vgl. 5 7. Als Frucht der Gerechtigkeit ist die unpartheiische Rechtspflege gedacht, statt ihrer triumphirt der Frevel, vgl. 6 3. 5 7. Statt sich um die Beseitigung dieser Uebel zu kümmern sind sie stolz im Bewusstsein der errungenen Machtstellung, durch die sie jedem Feind gewachsen zu sein glauben v. **13**. Gewöhnlich nahm man קרנים als nom. appell. = Hörner, aber da קרן lediglich Bild sein könnte für »Kraft«, so hätte der Satz keinen Sinn: »wir haben Hörner durch eigene Kraft genommen«. Besser wird man mit Graetz (vgl. Sebök Die syr. Uebers. der XII Proph. 1887, S. 40, Note 1), קרנים als nom. propr. fassen, es ist Name einer Stadt in Gilead, bekannt aus I Makk 5, vgl. auch Gen 14 5. LXX. Dem entsprechend muss dann aber auch לא דבר, das man gewöhnlich »Unding« d. h. Ding, welches keine Realität hat, übersetzte, nom. propr. sein, und zwar ist das offenbar Name jener II Sam 9 4f. (לו דבר) 17 27 und Jos 13 26 (לדבר) genannten Stadt, die ebenfalls in Gilead, wahrscheinl. östl. von Mahanajim, lag: gerade Gilead war ja der stete Gegenstand des Kampfes zwischen Aram und Israel, wahrscheinlich waren beide Städte erst kürzlich in die Hand der Israeliten gefallen. כי הנני v. **14** nimmt das aus v. 11 wieder auf und begründet zugleich die negative Frage in v. 12, dass verkehrte Welt nicht bestehen kann. Trotz des indeterminirten גוי ist doch natürlich an die Assyrer zu denken, die das Reich in seinem ganzen Umfang überwältigen werden. Oft wird wie hier die Nordgrenze Israels durch מלבוא חמת bezeichnet, d. h. von da an, wo es nach Hamat geht, I Reg 8 65. II Reg 14 25. Der hier erwähnte נחל הערבה ist wahrscheinlich identisch mit dem נחל הערבים Jes 15 7, dem Grenzbach zwischen Moab und Edom, dem heutigen W. el-Ahsi. Da Jerobeam II. sein Gebiet nach Moab hin wahrscheinlich stark ausgedehnt hat, so erscheint hier נחל הערבה als Grenze, während II Reg 14 25 ים הערבה als Grenze in den Tagen Jerobeams genannt wird; vielleicht ist die Differenz zwischen beiden Stellen so zu erklären, dass II Reg 14 25 mehr an die factische, hier an die ideale Grenze Israels gedacht ist. Wellhausen hat in נחל הערבה eine Correctur vermuthet, weil wegen v. 1. 11 nothwendig eine Juda miteinschliessende Grenze gemeint sein müsse, ursprünglich sei vielleicht נחל מצרים geschrieben und das sei durch einen andern, der Juda ausdrücklich ausnehmen wollte, in נחל הערבה verändert. Aber die Vorauss. zu diesem Schluss ist sehr zweifelhaft. In v. 1 werden freilich die Grossen in Zion mitangeredet, aber im Folgenden hat Amos offenbar nur die des nördlichen Reiches vor Augen, wie שבר יוסף v. 7 zeigt, und ob in v. 11 in der That das grosse Haus auf Israel, das kleine auf Juda zu beziehen ist, ist nach dem Zusammenhange mehr als fraglich, vgl. zu v. 11. Da nun die in v. 14 sich findende Angabe, die freilich nur den Umfang des nördl. Reiches bezeichnen kann, durch שבר יוסף eine gewisse Stütze erfährt, auch in v. 8 deutlich nur vom Gericht über Samarien die Rede ist, so dürfte es richtiger sein, nicht mit Wellh. נחל הערבה in Frage zu stellen, sondern vielmehr בציון

III. c. 7—9, 7.

c. 7. [1]So liess mich der Herr Jahve sehen: siehe er bildete Heuschrecken zu Anfang des Nachwuchses — *und der Nachwuchs tritt ein nach der*

---

in v. 1, die Vermuthung ist sehr nahe liegend, dass wir in השאננים בציון ו einen Zusatz, oder doch in בציון die Correctur eines Lesers vor uns haben, der aus denselben Gründen hier eingriff, wie das in 24f. geschehen ist.

III. c. 7—9, 7.

Ueber den Zusammenhang dieser Kapitel kann kein Zweifel sein: der Proph. giebt uns einen Einblick in die ihm gewordene Gewissheit des Unterganges Israels, durch die er zum Propheten wurde vgl. 37. Die Verkündigung dieses Unterganges ist der Anlass für die Verdrängung des Amos aus Bethel, und diese Feindschaft wiederum bestimmt ihn zu einer neuen Gerichtsverkündigung an Amasja, in welcher der Proph. die vorher gegebene Unheilsverkündigung wieder aufnimmt. — Diese Visionen sind wichtig, weil sie, wie Smend Altt. Religionsgesch. S. 85 hervorhebt, zeigen, »dass die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehört«: durch Ideenassociation werde קֵץ aus קַיִץ und die bereits gefasste Ahnung von Israels Untergang gebe dem Korb mit dem reifen Obst seine bestimmte Bedeutung.

Erste Vision v. **1—3**. Das in v. 1. 4. 7. 81 wiederkehrende הראני ist term. für das visionäre Schauenlassen, denn ohne Zweifel ist an wirkliche Visionen, nicht aber an Einkleidung prophetischer Gedanken in die Form der Vision zu denken, warum hätte der Proph. sonst die vierte von der dritten Vision, die so eng miteinander verwandt sind, durch die Geschichte seiner Anfeindung getrennt? Nach dem MT. müsste als Subj. zu יוצר gedacht werden אדני יהוה vgl. v. 4. 7, aber dies Subj. sollte ausgedrückt sein. Desshalb lesen LXX Syr. Targ. יֵצֶר. Da הנה in v. 4. 7 mit dem Partic. steht und es doch grade darauf ankommt, dass Jahve die Heuschrecken bildet, so ist vielleicht ein יהוה bezw. אדני י׳ ausgefallen. לקש ist der Nachwuchs, welchen der März-April-Regen (מלקוש) hervorruft vgl. עשב in v. 2; an den zweiten Wiesenschnitt in unserem Sinn zu denken ist um desswillen unmöglich, weil der Palästinenser weder ehedem noch heute Heu kennt. 1b bestimmt nach dem MT. לקש näher: es war nach der Mahd des Königs. Wahrscheinl. hat man bei גזי המלך daran zu denken, dass der König mit Rücksicht auf die Rosse, die er zu halten hatte IReg 185, Laub und Kraut im Frühjahr zuerst schneiden durfte. Hoffm. hat zwar diese Bedeutung von גז bestritten und גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ von der Wollschur des Königs verstanden, aber da diese gewiss zu keiner andern Zeit geschah als sonst im Lande, so begriffe man das המלך nicht; zudem hat Wellh. für jene Bedeutung nicht nur auf Ps 726 verwiesen, sondern auch an das entsprechende arab. nom. erinnert, das zwar gewöhnlich von der Dattelernte, aber daneben doch auch von der Mahd sich findet. LXX las anscheinend והנה ילק vgl. Jo 14. 225. Na 315, eine Lesart, die Hoffm. u. a. bevorzugen: während גבי die Heuschreckenlarven seien, bezeichne ילק die ausgewachsenen Heuschrecken. Aber weder lässt sich diese Unterscheidung sprachlich rechtfertigen, noch ist es einzusehen, wie innerhalb der Vision sich das Auswachsen der Larven zu Heuschrecken darstellen konnte, auch kam es ja lediglich auf die Heuschrecken an, während die Larven völlig bedeutungslos für den Inhalt der Vision sind. Und endlich: waren die ausgewachsenen Heuschrecken nach der Mahd des Königs eine gewöhnl. Erscheinung? Denn 1b lässt sich nicht von dem nur diesmaligen Auftreten nach der Mahd verstehen (Wellh.). Vielleicht verdankt die Correctur ילק lediglich der Erwägung ihre Entstehung, dass neben der ersten Zeitbestimmung die zweite auffallend und überflüssig ist, da doch gewiss jeder Israelit wusste, wann לקש wuchs. Wahrscheinlich

Mahd des Königs. 2 *Als sie* nun das Kraut des Feldes abgefressen hatten, sprach ich: Herr Jahve vergieb doch, wie soll Jakob bestehen, da er doch klein ist! 3 Jahve liess es sich reuen: »es soll nicht geschehen« sprach Jahve.

4 So liess mich der Herr Jahve sehen: siehe es nahte sich zu strafen mit Feuer der Herr Jahve, das frass die grosse Tiefe und frass die Erde (?). 5 Da sprach ich: Herr Jahve lass doch ab, wie wird Jakob bestehen, da er doch klein ist. 6 Jahve liess es sich reuen: »auch das soll nicht geschehen« sprach der Herr Jahve.

haben wir in 1b die Randglosse eines Lesers vor uns. In v. **2** muss im Anfang ein Textfehler vorliegen: weder giebt das in die Zukunft weisende והיה vor וָאֹמַר einen Sinn, noch auch אם, mag man es rein hypothetisch oder im Sinn von »sobald als, so oft als« vgl. Jes 4 4. Mch 5 7 fassen; denn damit ist nicht viel gewonnen, dass man erklärt: der Proph. sei längere Zeit von derartigen hier zum Ausdr. gekommenen Gedanken verfolgt. Wie der Prophet v. 4ff. ein Feuer sieht, welches die grosse Tiefe und die Erde gefressen und er nun, nachdem er die ganze Grösse der im Bilde dargestellten Israel drohenden Gefahr erkannt, fürbittend eintritt, so auch hier: der Proph. sieht Heuschrecken und erkennt die völlige Zerstörung, die sie angerichtet, und nun im Gedanken daran, dass Isr. ein so schweres Gericht kaum ertragen kann, drängt sich ihm die Bitte auf die Lippen: vergieb doch. Es ist demnach klar, dass im Beginn von v. 2 ויהי כאשר oder ויהי כי gestanden haben muss, jenes ist das Wahrscheinlichere: י nach ו ist ausgefallen und nun כ an והי herangezogen und als ה gelesen, aus ש wurde ם, die im altsemit. Alphabet sehr ähnlich sind, ר aber ist verloren gegangen. Wenn das Targ. עד לא übersetzt, so ist das offenbar gerathen, nicht aber darauf die Conject. טרם zu stützen (Wellh.), sie würde die Aenderung יכלה nach sich ziehen und passt vor allem nicht in den Zusammenhang vgl. vorher. Die Bitte סלח weist auf die Verbindung dieses Gerichts mit Israels Sünde: jenes ist der Beweis dafür, dass diese Gottes strafende Gerechtigkeit herausgefordert. מי ist Appos. zu dem Subj. יעקב, während bei der LA. der LXX יקים dies מי Subj. und יעקב Obj. sein muss: wer wird Jakob aufrichten, doch spricht die sofort folgende Begründung für den MT. Vielleicht empfiehlt es sich mit Oort מִיָּקוּם = מַה יָקוּם zu lesen. קטן bezieht sich auf die geringen Hilfsmittel Israels, wesswegen es einen solchen Schlag schwer verwinden wird. In v. **3** haben זאת wie das Fem. in תהיה dieselbe Beziehung, nämlich auf die vorher geschilderte Plage.

Zweite Vision v. **4—6**. Am nächsten läge es קֹרֵא mit קרא »rufen« zusammen zu stellen: siehe da rief, dass man bezw. er strafen wolle mit Feuer, der Herr Jahve (Keil, Stein u. a.), aber dieses קרא steht dabei ziemlich bedeutungslos: warum diese Verkündigung, da der Augenschein doch hier keinen Zweifel über Jahves Thun aufkommen liess, sodann ist auch die Constr. mit dem Inf. auffallend. Desshalb haben Ew. Hitz. u. a. קְרָא = קָרָה vgl. Jes. 34 14 genommen; der Inf. hat sich vor das Subj. gedrängt, weil auf ihm der Nachdruck liegt. תהום רבה v. **5** ist der grosse Ocean unter der Erde, aus dem die Quellen ihr Wasser empfangen. Wahrscheinlich ist also bei אש an gewaltigen Sonnenbrand zu denken vgl. Jo 1 19f., in Folge dessen die Quellen versiegten. הַחֵלֶק müsste der Acker sein vgl. Mch 2 4. II Reg 9 10. 36f., immerhin ist es ein seltener Ausdruck und nicht gradezu: = Land. Krenkel (ZwTh IX, 271) wollte הַתֵּבֵל lesen. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit, dass man diesen Ged. zuerst erwartet, denn die Hitze vernichtet doch zuerst die Vegetation, und erst das letzte Stadium bezeichnet das Versiegen der Quellen. Es scheint demnach der Text hier nicht in Ordnung zu sein; auch ואכלה als Forts. des ותאכל ist auffallend vgl. K. § 112, 6 γ. Krenkel (ZwTh IX, 271) wollte לרביב אש oder לרביבי אש lesen, vgl. zu קרא mit ל Hos 11 1 u. ö., bedenklich dabei ist nur die Thatsache, dass רביבים sonst immer von Regenschauern gebraucht wird. Graetz will לְבָעֵר st. לָרִיב lesen,

7So liess er mich sehen: siehe der Herr stand auf einer *Mauer* mit
einem Loth in der Hand. 8Und Jahve sprach zu mir: was siehst du, Amos?
und ich sprach: ein Loth. Da sprach der Herr: siehe ich lege ein Loth an
inmitten meines Volkes Israel, ich will ihm nicht ferner vergeben. 9Und es
sollen die Höhen Isaaks zerstört und die Heiligthümer Israels wüste werden,
und ich erhebe mich wider Jerobeams Haus mit dem Schwert.

---

was allerdings leichter ist, da דין nicht = strafen ist. Keils Versuch החלק von Israel als חלק יהוה vgl. LXX und תהום רבה von der Heidenwelt zu verstehen, ist ebenso willkürlich wie seine Beziehung von אש auf das Feuer des göttl. Zorns.

Dritte Vision v. **7—9**. Hat es sich in v. **1** ff. um eine Heuschreckenplage, v. 4 ff. um eine grosse Dürre, die alles vernichtet, gehandelt, so hier um Israels Vernichtung: also eine fortgehende Steigerung der Drohungen tritt hervor, weil die Vorauss., unter der Jahve von seiner jedesmaligen Drohung abliess, nämlich Israels Umkehr, sich nicht erfüllte.

In v. **7** ist חומה zu lesen, offenbar ist אנך irrig in den Text gedrungen, vielleicht durch einen Abschreiber, welcher das alte חומת = חומה verkannte. Ursprünglich kann dies אנך nach חומת nicht sein, weil es nicht nur innerhalb der Vision völlig bedeutungslos ist, sondern auch zu dem Hauptgedanken derselben nicht stimmt: Jahve legt inmitten seines Volkes, d. h. an sein Thun und Treiben das Loth, um festzustellen, ob es den Gesetzen der Gradheit entspricht. Weil er aber nur Krummes und Verkehrtes findet, darum kommt das Gericht v. 9. Die Frage an den Proph. v. **8** hat nur den Zweck, die Bedeutung des Symbols an die Antwort anzuschliessen. Diese Bedeutung wird von Keil Hitz. Orelli u. a. nach II Reg **21** 13. Jes **34** 11 verstanden: nach dem Loth bezw. Maass lässt Jahve niederreissen, aber mit Unrecht, erst v. **9** bringt das Gericht. Vielmehr legt Jahve das Loth an um festzustellen, wie es in Israel aussieht: alles ist krumm und verkehrt. Bisher hat Jahve das übersehen, aber das kann er nicht länger. עבר mit ל steht vom schonenden Vorübergehen, Verzeihen vgl. mit על Mch 7 18 im Gegens. zu עבר mit בקרב 5 17 dem richtenden Hindurchziehen. Warum in v. 9 grade die Heiligthümer hervorgehoben werden, ist nach dem an andern Stellen dargelegten Gedanken des Proph. klar: weil grade sie die Aufmerksamkeit des Volkes von dem Einen, was noth ist, der Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit abgelenkt haben, nicht aber darum, weil sie illegitim waren, denn der Gebrauch von במות mit diesem Nebenbegriff stammt aus der deuteronomischen Zeit, hier ist במות = מקדשים. Nicht minder ist die hier hervortretende Drohung gegen das Haus des Jerobeam verständlich: ihm gehörten zum Theil jene 3 9 ff. 4 1 ff. 6 1 ff. Getadelten an, vor allem aber hatte Jerobeam seine wesentliche Aufgabe vergessen, über der Pflege von Recht und Gerechtigkeit im Volke zu wachen. Freilich ist das Volk, wenn auch das Königshaus und seine Heiligthümer hier herausgehoben werden, von dem Gerichte doch nicht frei, wie das schon v. 8 fin. deutlich sagte vgl. auch 1 5. 15. 2 3. In dieser Annahme von dem Losbrechen des Gerichts noch in der Zeit des Jerobeam stimmt übrigens Amos mit Hosea vgl. **1** 4: eigenthümlich ist dem Amos hier und v. 16 der Gebrauch von ישחק für ישראל.

Diese offen ausgesprochene Drohung über die Heiligthümer und das Königshaus des Nordreichs brachte die schon länger gegen Amos bestehende Gährung zum offenen Ausbruch, denn offenbar setzen die Anklagen des Amasja mehr als eine einmalige Predigt voraus. Man sah in dieser Gerichtsverkündigung des Amos eine Gotteslästerung, denn die Höhen waren ja nicht Symbole der Gegenwart Jahves, sondern seine Wohnstätten: ihr Untergang sowie der Israels, als des Volkes Jahves, vgl. das Israel aus dem Mund genommene Wort 3 2 a, war zugleich der Untergang Jahves selbst nach der Anschauung dieses Volkes. Je eifriger Israel Jahves Cultus betrieb, das Einzige, was er nach ihrer Meinung verlangen konnte, um so mehr glaubten sie sich vor dem Verderben

10Da liess Amasja, der Priester von Bethel, Jerobeam, dem König von
Israel, sagen: Amos stiftet wider dich Verschwörung an inmitten des Hauses
Israel, das Land vermag nicht alle seine Worte zu ertragen. 11Denn so sagt
Amos: Jerobeam wird durch das Schwert sterben, und Israel muss aus seinem
Lande in das Exil. 12Da sprach Amasja zu Amos: Seher, auf, flüchte dich
in's Land Juda und iss dort Brod und prophezeie dort. 13Aber in Bethel sollst
du nicht länger prophezeien, denn ein Königsheiligthum und ein Reichstempel
ist es. 14Amos aber antwortete dem Amasja und sprach: Ich bin kein Prophet
noch eines Propheten Schüler, sondern ein *Schafhirt* und Sammler von Maul-
beerfeigen. 15Und Jahve hat mich hinter der Heerde weggenommen, und Jahve
hat zu mir gesagt: gehe, prophezeie über mein Volk Israel. 16So höre denn

sicher, um so furchtbarer musste sie daher des Proph. Predigt treffen. So ist es begreiflich genug, dass Amasja, der Oberpriester von Bethel, sich des Amos zu entledigen sucht und ihn bei Jerobeam des Majestätsverbrechens anklagt. v. **10** ff. Was er meldet, ist nicht »verschärfter persönlicher Wortlaut« (Or.), sondern ist thatsächlich des Amos Meinung: es ist selbstverständlich, dass in der Drohung gegen Jerobeams Haus er selbst einbegriffen ist, wie denn auch der Sturz der Dynastie und der Untergang der Heiligthümer nur Züge aus dem Untergang des Reiches überhaupt sind vgl. (1 5. 15. 2 3) 5 27. 6 14. Ob die v. **12** gemeldete Ausweisung in Folge der von Jerobeam eingetroffenen Antwort, oder ob sie gleichzeitig mit der beim König erhobenen Anklage geschah, lässt sich nicht ausmachen. In der Forderung: in Juda zu prophezeien und dort sein Brod zu essen liegt der Vorwurf versteckt, dass des Propheten Thätigkeit durch persönliche Interessen bestimmt ist. Offenbar hatte Amasja die in feste Genossenschaften zusammengeschlossenen Bene Nebiim vor Augen, welche wohl meist von milden Gaben lebten vgl. Mch 3 5 und ausserhalb ihres Wohnsitzes gewöhnlich nicht wirkten. Mit Recht hat man v. 12 für Juda als Heimath des Proph. geltend gemacht, nur von dieser Vorauss. aus ist des Amasja Forderung verständlich. Die Ausweisung aus Bethel v. **13** wird damit begründet, dass dies ein Königs- und Reichsheiligthum ist, über das der König also freies Verfügungsrecht hat: er traf selbständig Anordnungen, setzte die Priester ein und ab u. s. w., er macht also lediglich von seinem Hausrecht Gebrauch (Wellh.), wenn er Amos ausweist vgl. meine Archaeologie II, 95 ff. בית אל v. 13 ist Acc. loci. v. **14** f. weist Amos des Amasja Annahme zurück: nicht persönliche Gründe, um seinen Lebensunterhalt zu finden, haben ihn dazu getrieben, als Verkündiger von Jahves Wort aufzutreten, er steht mit den Bene Nebiim in keinerlei Verbindung, sondern ist seinem Berufe nach Schafzüchter, nur zeitweise hat er in Jahves Auftrag diesen Beruf unterbrochen, um wider Israel zu weissagen. בוקר ist sicher Textfehler, es könnte nur den Rinderhirten bezeichnen, was aber weder mit v. 15a noch mit 1 1 stimmt; nach 1 1 müssen wir נֹקֵד lesen, das auch durch **15**a sicher gestellt wird, da das arab. nakad eine besondere Art von Schafen bezeichnet. בולס vgl. de Lagarde Mittheilungen I, 68 f. bezeichnet vielleicht das Einritzen der Maulbeerfeige, was nothwendig war, um sie zur Reife zu bringen vgl. Theophr. hist. plant. 4, 2. Plin. hist. nat. 13, 14, vielleicht auch nur das Sammeln derselben; sie werden von Amos wohl als gewöhnl. Nahrung der auf der Trift sich aufhaltenden Hirten genannt. 2 11 f. und 3 7 f. zeigen übrigens, dass es ganz verkehrt wäre, aus v. 14 eine verächtliche Meinung des Amos über die נביאים überhaupt schliessen zu wollen. Absichtlich wird in **15**a u. b das Subj. יהוה herausgehoben: nicht eigner Wille, sondern Jahves Gebot hat ihn von der Herde weggenommen, und derselbe Jahve hat ihm den Auftrag, gegen Isr. zu weissagen, gegeben. Zu אל = על vgl. v. 16. Wegen dieser Verstockung gegen des Proph. und damit gegen Jahves Wort folgt nun v. **16** ein Amasja besonders treffendes Gerichtswort; damit wiederholt Amos nur seine

nun Jahves Wort: du sagst: du sollst nicht prophezeien über Israel und nicht
predigen über Isaaks Haus — 17 darum so spricht Jahve: dein Weib wird zur
Hure in der Stadt, und deine Söhne und Töchter werden durch das Schwert
fallen, und dein Land wird mit der Messschnur vertheilt werden, du selbst wirst
in unreinem Lande sterben, und Israel wird aus seinem Lande hinaus müssen
in's Exil.

c. 8. 1 So liess der Herr Jahve mich sehen: siehe da war ein Korb mit
reifem Obst. 2 Und er sprach: was siehst du, Amos? Und ich sprach: einen
Korb mit geerntetem Obst. Da sprach Jahve zu mir: die Ernte ist für mein
Volk Israel gekommen, ich will ihm nicht länger vergehen. 3 Da heulen die
Sängerinnen der Paläste an jenem Tage, spricht der Herr Jahve; viel Leichen
giebt es an jedem Ort. . . . .

4 Höret dies, die ihr die Armen zertretet und die Elenden im Lande *zu
Grunde richtet*, 5 die ihr sagt: wann wird der Neumond vorüber sein, dass wir

---

alte Weissagung, giebt ihr aber diese persönliche Spitze. Ob הטיף ein verächtlicher Ausdruck war = sabbern (Hoffmann III, 109), ist sehr fraglich, weder Mch 2 11 vgl. v. 7 noch Ez 21 2. 7 lassen sich mit einer solchen Auffassung vereinigen, offenbar war es ein dem parallelen נבא wesentl. synon. Verb. Zu זנה vgl. Zch 14 2: das Weib wird bei Eroberung der Stadt geschändet, seine Kinder werden getödtet, sein Grundbesitz wird den Eroberern zuertheilt, er selbst stirbt in der Fremde in unreinem Lande, dort hat nämlich Jahve keine Wohnstätte, sondern es ist das Land anderer Götter und darum für den Israeliten unrein vgl. meine Archaeol. II, 275 f. Das alles ist die Folge des grossen über Israel kommenden Gerichts. Beachte übrigens den scharfen Gegens. zwischen אתה אמר v. 14 und כה אמר יהוה v. 15.

8, 1—3 bringt die Gesch. der dem Proph. zu Theil gewordenen Visionen zum Abschluss. קַיִץ bezeichnet wie II Sam 16 2. Jer 40 10 das reife Obst. Dieser Korb reifen Obstes versinnbildet das Ende Israels v. **2**. Diese Deutung ist einerseits durch die Aehnlichkeit des Lautklanges קֵץ קַיִץ bestimmt, andrerseits aber auch durch die sachl. Verwandtschaft, Wellh. erinnert an Mt 13 39 *ὁ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν*; zu dem Bild vom Obstkorbe vgl. Jer 24. v. **3** erläutert den Ged. des Gerichts. Gewöhnlich erklärt man: die Gesänge der Freude sollen in Geheul verwandelt werden (Keil u. a.), aber genau wäre doch nur zu übers.: »die Lieder des Tempels sollen wehklagen«, eine auffallende Art des Ausdrucks vgl. 8 10; dazu kommt der sonst nicht zu belegende Plur. שירות. Desshalb hat Hoffm. mit Recht die Vocalisation שָׁרוֹת vorgeschlagen: die Sängerinnen. היכל kann der Tempel sein, besser denkt man vielleicht an die Paläste, die jetzt von Liedern der Lust widerhallen vgl. 6 5. 3b zeigt den Grund dieser Klagelieder. Leider ist 3 fin. השליך הס unverständlich. Meist werden die Worte als Relativs. zum Vorhergehenden gefasst: »welche man in der Stille hinwirft«, oder auch als selbständige Aussage, aber dabei ist bedenklich 1) das Fehlen des Obj. und 2) הס, das nicht Adv. sondern Imp. ist. Wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor.

8, 4 ff. stehen in keinem directen Zusammenhang mit 8 1—3, denn זאת 8 4 geht nicht auf die vorhergehenden Drohungen (Keil, Hitz. u. a.), sondern es weist auf v. 7 vgl. הדבר הזה in 3 1. 4 1. Die Rede wendet sich wieder an die besitzenden Stände und zwar speciell an die reichen Kornwucherer, welche die Noth des Volks ausbeuten. Statt הַשֹּׁאֲפִים ist wie in 2 7 הַשָּׁאֲפִים zu lesen. In ולשבית muss ein Textfehler liegen: man erwartet hier einen dem השאפים entsprechenden Ausdruck um so mehr, als auch die Obj. אביון und ענוי ארץ im Wesentl. identisch sind; jetzt steht der Inf. mit ל und ו ohne jede Verbindung da. Durch Hoffm.'s Aenderung וְלַשַּׁבָּת »und zwar am Sabbath« wird nichts gebessert, denn nicht nur dass der Parallelism. zerstört bleibt, auch die hier hervortretende An-

Getränke verkaufen und der Sabbath, dass wir Korn aufthun, die ihr das Maass klein und den Preis gross machet und die trügerische Waage fälscht, [6]*die für Geld Geringe und Arme um ein Paar Schuhe kaufen und Abfall vom Getreide wollen wir verhandeln (?).* [7]Jahve schwört bei Jakobs Stolz: nie will ich alle ihre Thaten vergessen. [8]*Soll darob nicht die Erde erzittern, und alle ihre Bewohner in Trauer gerathen, und sie sich überall heben wie *der Nil* und sich *sänken* wie der Nil Aegyptens?* [9]Und dann an jenem Tage, spricht der Herr

---

schauung vertrüge sich kaum mit den Gedanken des Amos. Am leichtesten wäre durch Aenderung von לשבית in הָעֹשְׁקִים geholfen vgl. 4_1 und LXX, die hier übers. *καὶ καταδυναστεύοντες*, womit sie 4_1 העשקות wiedergeben. v. **5** setzt die Beschreibung fort und zeichnet ihren rastlosen Eifer in der Ausübung dieses betrügerischen Handels. Neumond und Sabbath waren Tage der Freude und Ruhe von der Werktagsarbeit. 5b wird gewöhnlich von den vorhergehenden Verben נשבירה und נפתחה abhängig gemacht: sie wollen Handel treiben, aber nur zu dem Zweck, das Mass klein und den Preis theuer zu machen; jedenfalls müsste man dann aber annehmen, dass Amos mit seinem sittlichen Urtheil ihre Worte gefärbt hätte, denn nur aus seinem Sinn heraus kann von לְעַוֵּת מאזני מרמה die Rede sein. Da aber auf diese Weise der Satz ziemlich schwerfällig wird, so ist es wohl richtiger mit Wellh. להקטין etc. als dem לאמר entsprechend aufzufassen, der Proph. setzt hier ein und beschreibt mit diesen Inff. ihr Thun und Treiben, er fügt damit zu den beiden Partic. in v. 4 nähere Bestimmungen hinzu. Zu dem Gebrauch des Inf. mit ל in diesem Sinn vgl. K. § 114, 2 Anm. 4. Epha war das gewöhnliche Mass für trockene Gegenstände vgl. m. Arch. I, 203; שקל ist eigentlich »das Gewicht«, dann eine Münze von bestimmtem Gewicht, hier muss es das Gewicht des zu entrichtenden Preises sein: mit Rücksicht auf ihn ist auch von der Wage die Rede. Nach Wellh. nennt Amos die Wage an sich trügerisch, ähnlich wie Jesus den Mammon an sich ungerecht nennt; viell. aber ist das Resultat der Fälschung schon in dem מרמה vorausgenommen, um diesen Gedanken ihres trügerischen Handels so scharf wie möglich zum Ausdr. zu bringen. v. **6** ist in diesem Zusammenhange auffallend, denn nach v. 4. 5 hat der Proph. es hier mit einer ganz bestimmten Sorte von reichen Frevlern zu thun, mit Kornwucherern, wie passt dazu v. 6a? Es kommt dazu, dass sich derselbe Gedanke fast wörtlich in 2_6 findet, wo der Proph. diesen Vorwurf gegen die Richter und Machthaber erhebt, dort ist er an seiner Stelle, nicht aber hier. Dass der Arme um Korn zu bekommen sich selbst oder seine Kinder verkauft, sagen die Worte nicht, und doch wäre das die einzige Möglichkeit, sie in den Zusammenhang einzufügen. In ומפל בר' müssen diese Wucherer jedenfalls wieder redend auftreten: sie verkaufen für theures Geld auch noch schlechte Waare, den Abfall vom Korn. Das fügt sich gut in jene Beschreibung der Wucherer, aber nach all den Inff. ist es auffallend und vollends nach 6a. Vielleicht haben wir in 6b den Rest eines alten Wortes des Amos und der Vers ist dann mit dem Material von 2_6 aufgefüllt, vielleicht dass השאפים 8_4 und 2_7 Anlass dazu ward. v. **7** bringt den Inhalt jenes זאת v. 4. Nach 4_2. 6_8 liegt es nahe, גאון יעקב auf Jahve zu beziehen: er ist Israels Stolz, aber wie verträgt sich das mit מתעב אנכי את גאון יעקב (6_8)? Ist es denkbar, dass derselbe Proph., der 6_8 schrieb, Jahve גאון יעקב genannt haben kann? Man wird sich wohl entschliessen müssen, den Ausdruck auch hier in jenem Sinne 6_8 zu nehmen, es ist hier ein Wort des Hohns in Jahves Mund, er schwört bei dieser leider unabänderlichen Thatsache (Wellh. vgl. Orelli). v. **8** sieht offenbar die Ahndung der Thaten Israels in einem Erdbeben, aber mit Recht betont Wellh., dass das hier v. 8 nicht geweissagt, sondern dass sein nothwendiges Eintreten begreiflich gefunden wird vgl. 4_{11}. Auch der Vergleich ist wenig glücklich: während der Nil monatelang steigt und ebenso fällt, ist das beim Erdbeben völlig anders. על זאת bezieht sich offenbar auf מעשיהם v. 7, die Gottes Zorn herausfordern, nicht aber auf die Ahndung der Frevel (Keil). כָּאֹר ist nach 9_5 = כיאר, und

Jahve, lasse ich die Sonne am Mittag untergehen und verfinstere die Erde am
hellen Tage. [10]Und ich verkehre eure Feste in Trauer und eure Lieder in Klage,
und ich bringe über alle Lenden das Trauergewand und auf jedes Haupt die Glatze,
und ich mache es wie die Trauer um den Einzigen und das Ende davon wie den bittern
Tag. [11]*Siehe Tage kommen, spricht der Herr Jahve, da will ich einen Hunger*
in das Land senden, keinen Hunger nach Brod und keinen Durst nach Wasser,
sondern darnach, die Worte Jahves zu hören. [12]*Da werden sie von einem Meer*
zum andern schwanken und von Mitternacht zum Aufgang umherschweifen, um
Jahves Wort zu suchen und werden es nicht finden. [13]An jenem Tage werden

---

statt ונשקה ist nach 95 וְשָׁקְעָה zu lesen, עלה und נשקע sind die beiden Gegensätze, bezeichnet jenes das Steigen, so dies das Sinken des Wassers. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass כָּאֹר »dem Licht gleich« und נִשְׁקְה »getränkt werden« absichtl. Correcturen eines Lesers sind. ונגרשה fehlt in 95 und hier auch in LXX, offenbar haben wir eine Glosse vor uns, vielleicht veranlasst durch das einem Leser nicht verständl. ונשקה; im Hebr. ist גרש treiben, vertreiben vgl. Jon 25, von da aus lässt sich kein passender Sinn gewinnen; Jes 5720 wird נגרש vom Meer ausgesagt, aber die Richtigkeit der LA. ist angezweifelt vgl. de Lagarde Proph. Chald. S. 4, aber selbst wenn der Text richtig ist, doch ist nicht zu sehen, wie das dort vom Meere gebrauchte נגרש hier auf die Erde übertragen werden kann und zwar zwischen עלתה und נשקעה. Hoffm. will נִגְּשָׁה lesen, aber so gewinnen wir eine überflüssige Häufung, die um so unwahrscheinlicher ist, als die Parallele 95 u. LXX zu unserer Stelle das Verb. nicht bieten. — Aus den eben dargelegten Gründen hat Wellh. mit Recht den v. für einen späteren Zusatz angesehen. Vielleicht ist dadurch ein hier ausgefallenes Stück ersetzt, das jenes אם אשכח v. 7 ausführte und auf v. **9** hinleitete. Dieser beschreibt jenen grossen Gerichtstag als einen Tag der Finsterniss, eine Anschauung, die von hier an sich in der Prophetie findet vgl. Jo 22. 415, es ist nicht unwahrscheinlich, dass Amos bei dieser Beschreibung des grossen Gerichtstages von jener totalen Sonnenfinsterniss beeinflusst ist, die er selbst am 9. Febr. 784 erlebt hat (J. D. Mich. Hitz. u. a.). Dann wird v. **10** alle Freude in Trauer verkehrt Hos 213. Die חגים als Erntefeste waren Feste der Freude vgl. Jes. 92; über שק als Trauergewand vgl. meine Archaeol. I, 193: über die später verpönte vgl. Dtn 141 Trauersitte sich die Haare zu scheeren vgl. I, 194f. Das Suff. in שמתיה und אחריתה geht nicht auf das Land (Or.), sondern ist neutrisch zu fassen vgl. K. § 135, 5 Anm. 2 und bezieht sich auf den Zustand, in dem sie sich befinden: er wird der Trauer um den Einzigen entsprechen vgl. Jer 626. Zch 1210. v. **11. 12** beschreiben das kommende Gericht als eine längere Zeit der Gottverlassenheit. Jetzt verschmähen die Israeliten Jahves Wort vgl. 212. 810ff., aber die Zeit wird kommen, wo sie sich danach sehnen werden, ohne dass Jahve ihr Verlangen befriedigen wird vgl. Mch 36. I Sam 286. Das Verlangen nach Jahves Wort wird als Hunger und Durst dargestellt, weil Jahves Wort als Speise gedacht ist. Das Bild des Durstes zog in v. 12 ונעו nach sich vgl. 48: kraftlos wanken sie vom Meer zum Meer d. h. von einem Ende der Erde bis zum andern, denn מים עד ים kann nicht vom galiläischen bezw. todten und mittelländischen Meer verstanden werden (Hitz. u. a.), wo das beabsichtigt ist, finden sich andere Bezeichnungen vgl. Jo 220. Zch 148. vielmehr ist die Wendung nach Ps 728. Zch 910 zu verstehen vgl. Mch 712, es sind die Enden der Erde gemeint. Danach bestimmt sich auch die Bedeutung von מצפון ועד מזרח: es ist abgekürzter Ausdr. für die Erde nach allen Weltgegenden (Keil). v. **13** knüpft mit seinem ביום ההוא an v. 9. 10 an: an jenem Tage werden die in Jugendkraft und Jugendschönheit Stehenden kraftlos dahin sinken. Wird hier der in voller Lebenskraft stehende Theil des Volkes genannt, so kann das nur den Zweck haben, das Umfassende des Gerichts zu betonen: sinkt selbst er hin, um wie viel mehr alle andern

die schönen Mädchen und die jungen Männer vor Durst in Ohnmacht fallen, [14]sie, die bei der Schuld von Samarien (?) schwören und sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan, und so wahr *dein Gott*(?) lebt, Beeršabac, und sie fallen und stehen nicht wieder auf.

c. 9. [1]Ich sahe den Herrn am Altare stehen, und er sprach: schlage den Knauf, dass die Schwellen beben . . . . Und sie alle bis auf den letzten will ich mit dem Schwerte erwürgen, keiner von ihnen soll entfliehen, und kein Entronnener soll sich retten. [2]Wenn sie in die Unterwelt einbrechen, so wird doch

---

Glieder! Damit ist schon gegeben, dass צמא so wenig wie תתעלפנה im bildlichen Sinne nach v. 11. 12 gedeutet werden dürfen, sondern die Ausdrücke müssen im eigentl. Sinne verstanden werden. Dann kann v. 13 aber nicht Forts. zu v. 11. 12 sein, denn derselbe Mann kann nicht so den bildlichen Durst nach dem Worte Gottes und den eigentlichen nach Wasser u. s. w. neben einander gestellt haben; derselbe, der v. 9 und 13 ביום ההוא gebraucht, kann auch schwerlich in demselben Athem die zukünftige Periode durch הנה ימים באים angedeutet haben: dort erscheint das Gericht als eine plötzliche Katastrophe an einem Tage, hier als eine längere Periode der Gottverlassenheit (Wellh.). Wir haben demnach in v. 11. 12 einen Einschub aus späterer Zeit vor uns, was auch durch Wendungen wie מים עד ים und השליח, die erst in späterer Zeit sich finden vgl. zum Hiph. Ez 14_{13}. Ex 8_{17}. Lev 26_{22}. II Reg. 15_{37}, bestätigt wird. v. **14** begründet sachlich die Nothwendigkeit des Gerichts durch Beschreibung dieser vom Gericht bedrohten Sünder, und wieder ist es der Cultus, den der Proph. als wesentliches Uebel heraushebt vgl. zu 5_{21}ff. Da der Proph. sich sonst nirgend gegen eine bestimmte Form des Cultus richtet, in der er das Hauptübel sieht, sondern gegen den Cultus schlechthin um der verkehrten Stellung zu Jahve willen, in die dieser Cultus das Volk gebracht hat, so ist der Ausdruck אשמת שמרון auffallend, dieser könnte sich doch wohl nur auf das goldene Kalb von Bethel beziehen und würde uns bei Hosea sehr begreiflich sein vgl. Hos $8_{5.6}$. 10_{5}; es kommt dazu der auffallende sonst bei Amos sich nicht findende Gebrauch von שמרון = Israel, wofür sich bei ihm יוסף, יעקב und ישחק finden. Desshalb vermuthet Wellh. dass hier eine Correctur vorliegt und ursprüngl. hier eine Bezeichnung des Gottes von Bethel sich fand. Zum Schwören als Ausdr. der Verehrung vgl. Dtn 6_{13}. 10_{20}. Jer 12_{16}. Jes 48_{1}. Von אלהיך דן ist die Rede, weil entsprechend den verschiedenen Baalen, welche Jahve aus ihren Heiligthümern verdrängte, auch Jahve differenzirt wurde, daher die verschiedenen Namen אל עולם Gen 21_{33} אל באר לחי ראי Gen 16_{13} vgl. 33_{20}. 35_{7} u. s. w. vgl. meine Archaeol. II, 8f. — Vielleicht ist דרך verderbt: dem vorhergehenden Glied entsprechend wird באר שבע Vocativ sein und in ך von דרך wird ein Suff. stecken. Hat LXX mit ihrem *ὁ θεός σου* nicht gerathen, so könnte man אֵלְךָ vermuthen vgl. אל בית אל Gen 35_{7}: Wellh. vermuthet בֹּרְךָ = בְּאֵרְךָ vgl. ראשה = רשה Meša-Inschr. Z. 20, doch bleibt die Ausstossung des א bedenklich. Zu חֵי vgl. K. § 93, 1 Anm. 7 Note 1. Diejenigen, die דרך beibehalten, verstehen es von der heiligen Wallfahrt, während deren der Einzelne in besonderer Weise Jahve zugehörig war und diese Zugehörigkeit darzuthun hatte vgl. die Mekkapilger.

9, 1—7. Die letzte Vision von dem unmittelbar bevorstehenden Gericht, dem Niemand entgehen wird. Ohne Zweifel ist das Volk im Tempel gegenwärtig gedacht und wird nun unter den Trümmern desselben begraben, die schärfste thatsächliche Verurtheilung ihres Cultus und der Wahnvorstellungen, denen das Volk sich hingegeben.

Da der Proph. in Bethel wirkt, hier seine Hauptanfeindung erfahren, in Bethel auch der Haupttempel des nordisraelitischen Reiches war vgl. 7_{13}, so kann darüber kein Zweifel sein, dass an den Altar zu Bethel zu denken ist: Keils Behauptung, dass der Tempel zu Jerus. gemeint sei, entbehrt jeder Begründung. Zu נצב על »stehen an« vgl. I Reg 13_{1}: Jahve überragt eben den Altar. Der Imp. הך kann schwerlich an den Proph.

meine Hand sie von da holen, und wenn sie zum Himmel aufsteigen, will ich sie doch von dort herabstürzen. [3] Und wenn sie sich auf dem Gipfel des Karmel verbergen, so will ich sie von da aufspüren und sie holen, und wenn sie sich vor meinen Augen in der Tiefe des Meeres verstecken, so befehle ich dort der Schlange, sie zu beissen. [4] Und wenn sie vor ihren Feinden her in Gefangenschaft gehen, so befehle ich dort dem Schwerte sie zu würgen und ich werde mein Auge auf sie richten zum Bösen und nicht zum Guten. [5] *Und der Herr*

---

gerichtet sein, das ist gegen die Analogie der andern Visionen, vielm. ist an einen der Jahve umgebenden Engel zu denken. הכפתור, das Ex 25 31.33ff. eine Verzierung am Schaft und den Armen des goldenen Leuchters bezeichnet, ist offenbar der Säulenknauf, hier wohl coll., da wahrscheinlich an mehrere Säulen zu denken ist, die viell. das Dach des Tempels trugen. הספים sind sonst die Schwellen und es liegt kein Grund dazu vor mit Hitz. u. a. an die superliminaria zu denken, denn das von Hitz. herangezogene בצעם ist verderbt vgl. nachher, der Sinn ist klar: der Schlag ist so gewaltig, dass der Tempel bis in seine Grundfesten erbebt. Wie freilich die Zerstörung sich weiter vollzieht und die dort Versammelten mit in's Verderben reisst, ist nicht mehr zu erkennen, da בצעם בראש כלם hoffnungslos verderbt sind. Gewöhnl. erklärt man: »zerstücke sie (und wirf sie) auf ihrer aller Köpfe« und bezieht das Suff. entw. auf הכפתור als coll., was das nächste ist, oder auf הספים (bezw. הספים und הכפתר), wobei dann aber dieses Wort gegen den sonstigen Sprachgebrauch auf die von den Säulen getragenen Vorsprünge des Tempeldachs (Hitz.) oder auf die Oberschwellen der Thüren gedeutet wird. Aber diese Erklärung ist kaum möglich, denn abgesehen vom abnormen Suff. im Imp. vgl. K. § 61, 2 hat בצע gar nicht die Bedeutung »zerschlagen« sondern »abreissen«. Die folgenden Worte beschreiben die Vision nicht weiter, sondern erläutern dieselbe: Jahve wird sie alle bis auf den letzten vertilgen, deutlich hat der Proph. hier wieder die von den Assyrern zu erwartende Katastrophe vor Augen. אחריתם könnte die von der Tempelkatastrophe Verschonten bezeichnen, dann aber müssten diese und die folgenden Worte noch Theil der Vision sein, was durchaus unwahrscheinlich ist. Beginnt mit אחריתם die Deutung durch den Proph., dessen Ich freilich hinter dem Jahves völlig verschwindet, so wird man das Wort vielmehr wie 1 s. 4 2 verstehen müssen: sie alle bis auf den letzten. Keiner soll entrinnen — diesen Ged. führen v. **2—4** weiter aus: Jahve weiss sie überall zu finden. שאול und שמים die beiden grössten räuml. Gegensätze, insofern jene unter der Erde gedacht wurde vgl. Job 11 8. 26 5f.; derselbe Gegens. Ps. 139 7f. Das Haupt des Karmel v. 3 springt in das Meer vor, dasselbe überragend Jer 46 18, daher als passender Gegensatz: קרקע הים, dort in der Tiefe des Meeres ist הנחש Jahves Werkzeug, durch das er die Vernichtung vollzieht: ohne Zweifel ist unter הנחש an das sagenhafte Meerungeheuer gedacht, das auch לויתן oder תנין genannt wird vgl. Jes 27 1. Die schärfste Drehung, durch die Amos alle bisherigen überbietet, bringt v. **4**: verkündet er 5 27. 6 14 das Exil als schwerstes Gericht, so heisst es hier: auch das wird sie nicht schützen, sondern wenn sie schon von ihren Feinden getrieben in die Gefangenschaft ziehen vgl. Na 3 10, meinend nun der Vernichtung entronnen zu sein, wird sie Jahves Schwert noch treffen. Hier tritt deutlich der Einfluss der ethischen Gottesidee auf die Ausbildung der Gottesvorstellung überhaupt hervor: ist Jahve der Gott der Gerechtigkeit, der dieser Gerechtigkeit in jedem Fall, wenn auch auf den Trümmern seines Volkes zum Siege verhilft, so darf seine Thätigkeit auch keine Schranke finden: er muss wie die Assyrer so den Leviathan in seinen Dienst zwingen, er muss die Frevler an der Gerechtigkeit wie in seinem Lande so an jedem andern Orte erreichen können. 4 b nimmt der Proph. wohl seinen Gegnern ein Wort aus dem Munde: sie glauben sich vor dem Unglück geschützt, weil Jahves Augen auf sie gerichtet sind: ja wohl, antwortet der Proph., aber zum Bösen, nicht zum Guten, Jahves Richterantlitz ist euch zugekehrt vgl. Ps 21 10. 34 17. Jer 21 10 u. ö. **5. 6** bringen nun eine Schilderung

*Jahve Sebaot, der die Erde anrührt, so dass sie zerschmilzt und alle ihre Bewohner trauern, dass sie sich überall wie der Nil erhebt und sinkt wie der Nil Aegyptens, [6]der im Himmel *seinen Söller* baut und sein Gewölbe auf der Erde gründet, der den Wassern des Meeres zuruft und sie über die Oberfläche der Erde ergiesst — Jahve ist sein Name.*

[7]Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Kinder Israel? sagt Jahve; habe ich nicht Israel aus Aegyptenland und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir heraufgeführt? . . . .
. . . .

Jahves als des allmächtigen, die auf derselben Stufe mit 4 13. 5 8.9 steht, sie ist als späterer Einschub hier daran erkenntlich, dass diese vv. sich hier sehr schlecht an das redende göttliche Ich anschliessen, sprachlich auch daran, dass Amos sonst stets die volle Formel (יהוה אלהי צבאות (הצבאות gebraucht 5 14—16.27. (6 8) 3 13. 6 14: LXX scheint freilich auch hier so gelesen zu haben. Zu 5a vgl. Mch 1 4. Idc 5 4. Ps 75 3f.: Jahve als Richter erscheint im Gewitter auf der Erde, und sie geräth unter seiner Berührung in's Wanken. Zu 5b vgl. 8 8. In v. **6** ist מעלותיו offenbar durch Dittographie des vorhergehenden מ entstanden, es ist עֲלִיֹּתָיו oder עֲלִיָּתוֹ vgl. Ps 104 3 zu lesen. אגדה ist wohl identisch mit sonstigem אֲגֻדָּה. Zu 6b vgl. 5 8b. Auch diese Identität von 5βb mit 8 8 und 6b mit 5 8b macht die Ableitung dieser vv. hier von Amos, selbst vorausgesetzt, dass 8 8. 5 8 von ihm herrühren, sehr unwahrscheinlich. Endlich unterbrechen sie auch den Zusammenhang, denn v. **7** lässt sich als Forts. von 9 4b fassen: hat er dort dem Einwurf begegnet, dass Jahves Augen auf sie gerichtet und sie damit vor dem Verderben bewahrt sind, so tritt er hier der Vorstellung entgegen, als habe er bisher sich nur um Israel gekümmert, ein Wort, das der Proph. schon 3 2 ihnen aus dem Munde genommen hatte, aber dort hatte er nur die daraus gezogene Folgerung bekämpft, hier bestreitet er den Satz selbst: auch die Geschichte anderer Völker hat Jahve in der Vergangenheit geleitet, Israel kann also aus seiner Vergangenheit keine besonders privilegirte Stellung ableiten. Damit tritt der Proph. den Praetensionen seiner Zeitgenossen in der schroffsten Form entgegen: Isr. ist Jahve nicht mehr werth als die verachteten Kuschiten. בני כשיים kommen hier weniger als einzelnes Volk in Betracht — es fehlt ja auch die Nennung einer besondern That Jahves in ihrer Vergangenheit — als vielmehr als Bezeichnung der verachteten Mohren- d. i. schwarzen Bevölkerung vgl. Jer 13 23. Ueber כפתור vgl. Dtn 2 23. Jer 47 4 als wahrscheinliche Bezeichnung Kretas vgl. Dillm. zu Gen 10 14, in I Sam 30 14. Zph 2 5. Ez 25 16 werden die Philister geradezu כְּרֵתִים genannt; gegen die Zusammenstellung von Kaphtor mit der Küste des ägyptischen Delta (Ebers Aeg. u. Bücher Moses 127 ff. Dietrich in Merx Archiv I, 313 ff.) vgl. de Goeje ThT IV, 257 f. — Bei ארם hat der Proph. wohl nur an ארם דמשק gedacht, mit dem die Israeliten es ja hauptsächlich zu thun hatten.

Der hier v. 7 zum Ausdruck gekommene Gedanke verträgt sich, genau genommen, nicht mit andern Stellen unsres Proph. vgl. 2 10.11. 3 2. 7 15. 8 2; der Widerspruch erklärt sich dadurch, dass der Proph. hier von dem Affect sich fortreissen lässt und im Kampf mit dem veräusserlichten Volk seinen Widerspruch in der schroffsten Weise zuspitzt; genau genommen vertritt er dem Volk gegenüber nur den Gedanken, dass die Verbindung Jahves mit Israel keine natürliche, sondern eine sittlich-religiöse ist, keine unbedingte, sondern eine sittlich bestimmte: wird die Fundamentalforderung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit nicht erfüllt, so löst Jahve das Band. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Proph. den mit v. 7 berührten Gedanken weiter durchgeführt hat, aber seine Darlegung ist verloren gegangen, wohl nicht von ungefähr, sondern weil die spätere Zeit sich in einen derartigen Gedanken nicht mehr zu finden vermochte.

[8] *Siehe die Augen des Herrn Jahve richten sich gegen das sündige Reich,*
dass ich es von der Oberfläche der Erde vertilge. Doch will ich das Haus
Jakob nicht ganz und gar vertilgen, sagt Jahve. [9] *Denn siehe ich thue Befehl,*
dass man das Haus Israel unter allen Völkern schüttelt, wie man im Siebe
schüttelt, ohne dass ein Korn zur Erde fällt. [10] *Durch's Schwert sollen alle*
*Sünder meines Volkes fallen, die da sagen: das Unglück wird *sich uns nicht*
nahen, noch uns überraschen.* [11] *An jenem Tage will ich die verfallene Hütte*

9, 8—15 der messianische Ausblick, ein Zusatz aus späterer Zeit. Jahves Augen sind wider das »sündige Reich« gerichtet vgl. 4 fin., das muss nach 8b das nördliche Reich im Unterschied von Juda sein, eine Bezeichnung, die im Munde des Amos, falls 2 4. 5 und 6 1 ursprünglich ihm zugehören, höchst auffallend ist; aber auch wenn diese vv. ausser Betracht bleiben, muss 3 1 bedenklich machen, wo Amos ausdrücklich von dem ganzen Geschlecht redet, das Jahve aus Aegypten heraufgeführt hat. 8b. 9. 10 steigern die Schwierigkeit, insofern Amos eben mit der verschärften Drohung geschlossen hatte, Niemand solle dem Verderben entrinnen, selbst das Exil sei nicht das Ende, denn auch die Fortgeführten werden von Jahves Schwert getroffen vgl. auch 5 1. 2. Amos hat es eben mit dem Geschick des gesammten Volkes zu thun, unterscheidet aber ebensowenig wie das über das Volk hereinbrechende Gericht zwischen Gerechten und Ungerechten. Anders in diesen vv. 8b—10: das Exil ist lediglich ein Läuterungsgericht, nur die Sünder kommen um, aber die Gerechten werden sicher hindurch gerettet. Zum Inf. abs. השמד als Ausdr. der gänzlichen Vernichtung vgl. K. § 113, 3a und zur Negation vor dem Inf. vgl. K. § 113, 3 Anm. 3. v. **9** ist auch insofern auffallend, als Amos sonst offenbar an ein ganz bestimmtes Volk denkt, welches Israel exilirt vgl. 5 27, hier dagegen ist von כל הגוים die Rede, unter die Israel zerstreut wird, wozu sich Parallelen nur in der späteren Prophetie finden. Der Sinn der Vergleichung kann nach dem Zusammenhang nur der sein: kein Gerechter kommt um, die Sünder allein verfallen dem Verderben, demnach muss צְרוֹר die Bedeutung: »Korn« haben, die sich sonst freilich nicht belegen lässt. Hoffm. u. a. verstehen es vom kleinen Kiesel wie angeblich II Sam 17 13, aber dabei ergiebt sich kein Verständniss des Gleichnisses, denn Hoffm.'s Ausdeutung: die Schlechten bleiben im Siebe d. h. unter den Heiden, die Guten fallen durch d. h. entkommen den Heiden, ist unwahrscheinlich, weil beim Sieben des Getreides eben die Spreu, nicht aber das Getreide zu Boden fällt, vor allem aber, weil der Gedanke der Vernichtung nicht durch das Zurückbehaltenwerden im Siebe und das NichtzurErdefallen ausgedrückt werden kann. In v. **10** beachte die Intensivform חַטָּאֵי, diese Gewohnheitssünder werden durch האמרים וגו' als von frevelhafter Sicherheit umfangen dargestellt. Da das Hiph. הגיש sich sonst nie in dem Sinn »sich nähern« findet, so wird man vielm. die ursprüngl. allein vorhandenen Consonanten תִּגַּשׁ zu lesen haben; wahrscheinlich ist auch תְּקַדֵּם zu vocalisiren, da das Hiph. sich nur Job 41 3, sonst immer das Pi. gebraucht findet, die ursprüngl. Consonanten aber sowohl die Vocalisation als Pi. wie als Hiph. zulassen vgl. Bleek-Wellh.[4] S. 633 f. Endlich ist בעדנו auffallend, denn בעד steht sonst nur nach Verb. des Einschliessens, Zuschliessens, nie aber nach solchen des Kommens, Reichens etc. zu oder an Etw., desswegen hat schon Hoffm. mit Recht עדינו vermuthet, vgl. LXX, auch י nach ד spricht dafür, da בעד sonst immer im Sing. gebraucht wird vgl. Jer 21 2 etc. Der Vernichtung des sündigen nordisraelitischen Reiches geht parallel die Aufrichtung Judas: das Reich des David wird im alten Umfange wieder hergestellt, denn ביום ההוא weist auf die vorhererwähnte Zeit des Gerichts vgl. auch 8 9. 12. 13. Freilich für Amos ist die nun folgende Schilderung des Tages Jahves schwer begreiflich, er kennt ihn nur als Tag der Finsterniss im Gegensatz zu seinem leichtsinnigen Geschlecht vgl. 5 18. 8 9. 10. 12. 13. Nicht minder ist in den Tagen des Amos der hier vorausgesetzte Zustand des Davidhauses v. **11** und des südl. Reiches schwer begreiflich. Damals sass

*Davids wieder aufrichten und ihre Risse vermauern und ihre Trümmer wieder
aufrichten, und ich will sie bauen wie in den Tagen der Vorzeit,* 12 *damit sie
den Rest Edoms erben und alle Völker, über die mein Name genannt ist, sagt
Jahve, der solches thut.* 13 *Denn siehe Tage kommen, sagt Jahve, da reiht sich
der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Säemann, da
werden die Berge von Most triefen und alle Hügel zerfliessen.* 14 *Dann führe
ich die Gefangenen meines Volkes Israel zurück, und sie werden verödete Städte*

Azarja-Usia auf dem Thron, einer der kräftigsten und glücklichsten Regenten des südlichen Reiches, in dessen Tagen Wohlstand und Macht sich stark gehoben hatten, wie wir das aus Jes 2. II Reg 14 22 schliessen können, wie passt auf diese Zeit die Vorstellung von der gefallenen Hütte Davids mit ihren Rissen und zerstörten Theilen? Dass die Schwierigkeit nicht so gehoben werden kann, dass Amos dabei nicht an die Gegenwart, sondern an die Zeit des Unterganges durch die Chaldäer denke (Keil), bedarf keiner langen Widerlegung: wenn Keil selbst zugesteht, dass dies Wort am allerwenigsten auf die Zeit des Usia passe, wie denkt er sich die Möglichkeit eines Verständnisses für die Zeitgenossen des Amos, für die das Wort doch in erster Linie bestimmt ist? Noch weniger ist mit Hoffm.'s Aenderung geholfen, er will סֻכּוֹת הוֹד הַנֹּפְלוֹת lesen: nachdem die Jahve gründlich verhassten Paläste zerstört seien, sei es Zeit dieselben im einfachen Hüttenstil der davidischen Zeit, die sich mehr auf Jahve als Burgen verliess, zu erneuern. Kein Leser kann aus den von Hoffm. gelesenen Worten einen derartigen Sinn herausfinden, zudem zeigt auch das Suff. in בניתיה, dass ein Singularbegriff vorhergegangen sein muss, Hoffm. sieht sich gezwungen dies Suff. auf ein הארץ zu beziehen, das aber vorher sich gar nicht findet. Es wird demnach dabei bleiben, dass die gefallene Hütte Davids mit ihren Rissen ein Bild des heruntergekommenen und aller Macht beraubten Davidhauses ist, das Wort hat seine Voraussetzung in dem Fall des Davidhauses d. h. dem Exil. Von hier aus wird auch כימי עולם verständlich, das zur Zeit des Amos immerhin auffallend ist. Die Suff. in פרציהן und הריסתיו sind schwer begreiflich, lässt sich auch das letztere zur Noth auf דוד beziehen, so fehlt doch für jenes eine Beziehung. Wahrscheinlich ist der MT. fehlerhaft und es ist zu lesen פִּרְצֶיהָ וַהֲרִיסֹתֶיהָ (Wellh.). Dann wird v. **12** das davidische Haus wieder über Edom und die andern einst unterworfenen Völker herrschen wie in alter Zeit vgl. Ps 60. Edom scheint von den Gerichten stark mitgenommen, daher ist nur von שארית אדום die Rede. Der Name des Besitzers haftet am Besitz, der des Herrn an dem Sklaven vgl. Jer 7 10. Dtn 28 10. II Sam 12 28, von hier aus ist אשר נקרא וגו׳ zu verstehen, nicht aber an eine Offenbarung des göttl. Namens und Wesens zu denken (Keil). Uebrigens irrt auch Orelli, wenn er diesen Relativs. darauf beziehen will, dass in den einst dem David gegebnen Verheissungen diese Heidenvölker zu seinem Eigenthum proclamirt seien, vielm. handelt es sich um die einst thatsächlich von David über die umliegenden Völker ausgeübte Herrschaft: sie wurden dadurch zugleich Jahves Eigenthum, denn Israels Kämpfe waren Jahves Kämpfe, in die er selbst mit Isr. zog vgl. II Sam 5 19. 23. 11 11. 15 24ff. v. **13—15** scheint ein zweiter Nachtrag, welcher auf die Fruchtbarkeit des Landes in jener Endzeit hinweist und betont, wie das wiederhergestellte Gottes-Volk den Segen seiner Arbeit geniessen wird, Jahve wird sie nicht mehr aus ihrem Lande weisen. Zu הנה ימים באים neben ביום ההוא vgl. 8 11. Zu 13a vgl. Lev 26 5: Pflügen und Schneiden, Keltern und Säen werden sich unmittelbar aneinander reihen, weist jenes Paar auf die Schnelligkeit des Reifens, so dies auf die Reichlichkeit des Ertrags. Zu 13b vgl. Jo 4 18, es ist fraglich, wo das Original vorliegt: da in unserer Stelle der eigenthüml. und ungewöhnliche Ausdr. תתמוגגנה sich findet, während in Jo 4 18 ein regulärer Parallelism. vorliegt, so scheint die letztere Stelle die spätere zu sein, denn es ist gewöhnl. Eigenthümlichkeit des Benutzers, originelle Wendungen bei Seite zu lassen und in die gewohnte Strasse einzulenken. v. **14** greift auf den v. 11 berührten

bauen und bewohnen, sie werden Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken, sie werden Gärten einrichten und ihre Frucht essen. [15] *Dann will ich sie auf ihr Land pflanzen, und sie sollen nicht wieder von ihrem Lande, das ich ihnen gegeben habe, ausgerissen werden, sagt Jahve dein Gott.*

Ged., aber in anderer Form, zurück: Jahve führt sein Volk Isr. wieder zurück. שוב שבית ist term. für »die Gefangenen zurückführen« (so LXX Hier. Targ. Pesch.), שבות ist also nicht von שוב (Ewald JbW II, 216f. Kamphausen Theol. Arb. des rhein. wissensch. Pred.-Vereins II, 1ff.), sondern von שבה abzuleiten: diese specielle Bedeutung ist dann in die allgem.: »wiederherstellen, wiedererstatten« verflüchtigt. Dass diese Annahme richtig ist, wird auch durch die Thatsache bestätigt, dass שוב שבות (שבית) sicher erst seit der Zeit des Jer. bezeugt ist, es findet sich in 11 Stellen bei Jeremja, in 3 bei Ezechiel, Dtn 30₃. Ps 126₁.₄. Thr 2₁₄ ferner Ps 14₇. (53₇). Zph 2₇. 3₂₀, an all diesen Stellen wird der Ausdruck von einer hilfreichen That Jahves an dem im Exil befindl. Volk verstanden und die Uebers.: die Gefangenen zurückführen hat für diese Stellen kein Bedenken. Auch in Hos 6₁₁ ist das nicht anders vgl. zu d. St., nur an der einzigen Stelle Job 42₁₀ ist diese Bedeutung unmöglich und wird die abgeleitete gefordert. Nach v. 11f. erwartet man freilich hier den Ged. der Zurückführung nicht mehr, aber desshalb hat man keinen Grund von der gewöhnlichen Bedeutung abzusehen (Keil), bietet doch auch die abgeleitete: »und dann werde ich das Geschick meines Volkes Israel wenden« fast dieselbe Schwierigkeit, vielmehr wird man v. 13ff. als zweiten Nachtrag anzusehen haben. ובנו וגו' ist mit Rücksicht auf 5₁₁f. Dtn 28₃₀.₃₉ und 28₃₃ geschrieben vgl. ZATW XV, 1ff. und ThT VII, 519ff. XIV, 157. גנות sind wesentlich als Obstgärten zu denken. v. 15 werden die Israeliten selbst mit Bäumen verglichen, die Jahve auf dem ihnen geschenkten Land einpflanzt, ohne dass sie wieder los gewurzelt werden vgl. Hos 2₂₅. Jer 24₆. 45₄. IISam 7₁₀. Ueber יהוה אלהיך vgl. zu 4₁₂.

Erwägt man die verschiedenen Bedenken, welche in den vv. 8—15 uns entgegengetreten sind, so kann darüber kein Zweifel sein: wir haben hier kein aechtes Wort des Amos, sondern Anhänge aus späterer Zeit vor uns, die sich in die nach ihrer Meinung schrille Dissonanz, mit der Amos schloss, nicht finden konnte. Thatsächlich war es keine Dissonanz, denn der ganze Nachdruck der Predigt unsers Proph. liegt doch auf dem Gedanken: Jahve, der Gott der Gerechtigkeit, triumphirt über alle Ungerechtigkeit und zwar, da es nicht anders sein kann, durch die Vernichtung seines eigenen Volkes. In der That wäre nichts schwerer begreiflich, als dass der Proph., der mit der denkbar grössten Schärfe noch unmittelbar vorher den Untergang seines ganzen der Ungerechtigkeit verfallenen Volkes verkündigt hatte 9₁—₄ vgl. 5₁.₂, dieser Drohung ihre Spitze abbräche, ja mit sich selbst in der schärfsten Weise in Widerspruch geriethe, indem er mit der Verheissung schlösse: es wird schliesslich doch noch alles gut werden. Und wie wäre es begreiflich, dass dieser Prophet, dem Jahve ausschliesslich Gott der Gerechtigkeit ist, mit einem Zukunftsbild abschlösse, das sich nicht mit der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit in der Endzeit beschäftigte, sondern im Wesentlichen äusseres Glück zu seinem Inhalt hätte? Es ist treffend, was Wellhausen schreibt: »Amos ist einzig darin, dass er dem Verhängniss klar ins Auge sieht und es begreift, dass ihm der Untergang Israels den Sieg Jahves bedeutet — und nach dem kühnsten Aufschwung seines Glaubens soll er lahm zurücksinken in den Wahn, den er bekämpft? Die Illusion soll triumphiren über ihren Zerstörer, der Gott der Wünsche über den Gott der geschichtlichen Nothwendigkeit?

Obadja.

§ I. Die Entstehung des Buches.

Die Frage nach der Zeit, in der unser Buch geschrieben, wird dadurch eine complicirte, dass nachweisbar unser Buch in zwei grössere zu verschiedener Zeit verfasste Theile zerfällt. Der erste v. 1—7 und wahrscheinlich 10—14 geht von dem über Edom gekommenen Gerichte aus. Edoms Uebermuth, in dem es sich für unüberwindlich hielt, hat es in's Verderben gestürzt: befreundete und verbündete Völker sind über Edom hereingebrochen und haben die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Das ist die Vergeltung für Edoms Frevel gegen sein Brudervolk Israel: am Tage der Zerstörung Jerusalems machten sie gemeinsame Sache mit den Feinden, ja gaben die entronnenen Israeliten der Wuth der Feinde Preis. Edom wird nach dem Recht der Vergeltung bestraft.

Der zweite Theil umfasst (v. 8. 9) 15—21. Nach ihm ist das Gericht über Edom noch zukünftig (v. 8. 9 und) v. 18, aber dies Gericht über Edom ist nur eine Episode in dem grossen am Tage Jahves sich vollziehenden Gerichte über alle Heiden. Jahve reicht ihnen den Zornesbecher und macht sie trunken, auf dem Zion aber wird eine Rettung, und der Zion selbst wird unantastbar sein. Das Haus Jakob und das Haus Joseph vollzieht an Edom das Gottesgericht bis zur völligen Vernichtung Edoms, dann aber nehmen jene im Süden und Norden, Osten und Westen alles Gebiet wieder ein, das sie einst besessen haben. Leider ist der Schluss dieses Stückes so stark verstümmelt, dass sein Inhalt nicht mehr deutlich zu erkennen ist. Auch in der Form scheiden sich beide Theile: während der erste sich durch eine ziemlich knappe Darstellung auszeichnet und reich an Bildern ist, ist der zweite in der Darstellung breit, an wirklichen Gedanken ziemlich arm und bewegt sich in gangbaren Bildern.

Für jenes erste Stück lässt sich der term. a quo aus v. 10ff. leicht bestimmen: diese vv. dulden kein andres Verständniss als das von fast allen neueren Auslegern angenommene, nämlich die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Freilich haben Keil, Klein. u. a. an die Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram gedacht, aber dagegen erheben sich erhebliche Bedenken: 1) weiss nur die Chronik II, 21, 16f.

etwas von diesem Ereigniss, und angesichts des zweifelhaften Werthes dieses Buches als Geschichtsquelle wird man fragen können, ob es rathsam ist, auf diese eine Notiz eine Hypothese zu bauen; 2) hören wir weder aus der Chronik noch auch sonst etwas über eine ähnliche feindselige Stellung, welche die Edomiter damals gegen Israel eingenommen haben (Am 1_{11}f. 9_{12} sind fraglich vgl. zu d. St.; übrigens selbst wenn diese Stellen ächt wären, bliebe bei ihnen wie Jer 9_{25}. 25_{21}. 49_{7}ff. immer noch eine erhebliche Differenz mit Obadja, grade die schwersten Vorwürfe des Obadja fehlen bei Am. und Jer.). Wohl aber wissen wir aus andern Stellen, welche traurige Rolle die Edomiter bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gespielt haben vgl. Ez 35. Ps 137 und Thr $4_{21.22}$, in diesen Stellen treten uns ganz ähnliche Vorwürfe wie bei unserm Proph. entgegen, was auch Keil nicht bestreiten kann vgl. auch Caspari S. 18. Das meist gegen diese Auffassung geltend gemachte Bedenken, dass die Chaldäer nicht erwähnt werden, erklärt sich aus der unten gegebenen nähern Zeitbestimmung: diese waren eben zur Zeit der Entstehung unsers Buches vom Schauplatz abgetreten; 3) sprechen entscheidend gegen jene alte Zeit vv. 1—7, die nicht auf die Zukunft und eine noch in Aussicht stehende Katastrophe, sondern auf eine schon vollzogene weisen, unter der Edom noch jetzt darnieder liegt vgl. zu diesen Vv. Wellhausen (Skizzen V S. 205 f.) hat auch geltend gemacht, dass die in v. 7 erwähnten אנשי בריתך und אנשי שלומך nur von den nomadisirenden kleinen arabischen Völkerschaften verstanden werden können, in deren Gebiet Edom hereinragte. Erst im Blick auf diese nomadischen »Diebe« begreife man die Verwunderung v. 5. 7, »dass sie die Edomiter ausquartiert und sich nicht begnügt haben, eine Razzia zu machen und dann mit dem Raube davon zu ziehen«. Thatsächlich haben ja auch diese nomadisirenden Araber die Edomiter aus ihrem Lande verdrängt. Leider lässt sich die Zeit dieses Ereignisses nicht genau bestimmen, sicher ist nur so viel, dass es in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems bis zum Jahre 312 fallen muss, aus Diodor. 19, 94 wissen wir, dass damals die Araber in Petra sassen. Näher sucht Wellhausen die Zeit durch Heranziehung von Mal 1_{1-5} zu bestimmen: mag diese Stelle sich auch auf eine andere Phase der Verdrängung der Edomiter durch die Araber beziehen, jedenfalls seien Ob 1—7 und Mal 1_{1-5} miteinander in Verbindung zu bringen. Da nun Mal. etwa der ersten Hälfte des 5. Jhdts. zugehört, so haben wir damit einen genaueren term. a quo für die vv. 1—7. 10—14 gewonnen. Wahrscheinlich werden die vv. auch nicht zu lange nach diesen Ereignissen geschrieben sein: sie spiegeln den Eindruck wieder, den diese bei den Juden hervorgerufen haben.

Die vv. 15—21 gehören natürlich einer noch späteren Zeit an, in der die eschatologischen Hoffnungen die Gemüther erfüllten. Freilich sind wir nicht mehr in der Lage diese Zeit genauer zu bestimmen. Die von Hitz. versuchte genauere Datirung beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen. Nach ihm nämlich erinnert der Ausdr. גלות החל הזה v. 20 an die Wegführung und Verpflanzung vieler palästinensischer Juden in die Castelle Aegyptens durch Ptolemaeus Lagi vgl. Jos. ant. XII, 1, 1 c. Ap. II, 4. Ptolemaeus verheerte damals 312 den Küstenstrich (Diodor. 19, 93), zerstörte Akko, Joppe, Samarien und Gaza und schleppte *ὅσα δυνατὸν ἦν ἄγειν καὶ φέρειν* gen Aegypten. Un-

mittelbar nachher befahl Antigonus den Feldzug wider Petra, dessen Gerücht unser Orakel veranlassen konnte. Aber letztere Auffassung ist schon um desswillen unmöglich, weil damals, wie schon oben gesagt, gar nicht mehr die alten Edomiter, sondern vielm. Araber im Besitze Petras waren, sie scheitert aber auch an der richtigen Auslegung der vv. 1—7.

Ergiebt sich nicht aber bei der oben vertretenen Auffassung über die Zeit der Entstehung von Ob 1—7 eine unüberwindliche Schwierigkeit von Jer 49 aus? Bekanntlich finden sich die ersten 5 vv. unsers Buches auch in Jer 49_{14-16} und $_9$, in welchem Verhältniss stehen beide Stücke zu einander? Fast allgemein ist jetzt zugestanden, dass Jeremja nicht das Original sein kann, weil 1) die vv. bei Obadja in festem inneren Zusammenhang stehen, während sie bei Jer. z. Th. auseinander gerissen sind; 2) bei Jer 49_{16} die beiden vv. Ob 3. 4 in einen zusammengezogen sind, und das bei Ob. verständliche משם bei Jer. völlig in der Luft schwebt; 3) bei Ob. findet sich noch ein mit v. 1—5 eng zusammengehöriger v., der offenbar nach der ganzen schriftstellerischen Art auf dieselbe Hand zurückgeht. Gegen die Ursprünglichkeit des Obadja und seine Benutzung in Jer 49 hat man namentlich auf v. 2 und v. 5 hingewiesen: der dem v. 2 entsprechende Jer 49_{15} sei ursprünglicher als jener, und ebenso Jer 49_9 ursprünglicher als v. 5. Man kann das z. Th. zugeben, ohne dass darum doch die Möglichkeit einer Benutzung des Obadja in Jer 49 hinfiele: in Ob. v. 2 liegt wahrscheinlich eine Textverderbniss vor und ebenso in v. 5 eine Einarbeitung, beide sind aber erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 erfolgt; befreien wir v. 5 von den eingearbeiteten Zusätzen, so repräsentirt Ob 5 den ursprünglicheren Text vgl. zu den Vv. Das Hauptbedenken besteht freilich bei den Meisten darin, dass Jeremja 49 aus dem 4. Jahr Jojakims stammen soll, dadurch ergebe sich mit Nothwendigkeit als einzig mögliche Lösung die Annahme, dass Ob. wie Jer. einen älteren Schriftsteller benutzt haben. Bei dieser Annahme ist vorausgesetzt, dass Jer 49 in der vorliegenden Form von dem Proph. Jeremja herrührt, eine Annahme, die wenig wahrscheinlich ist. Giesebrecht hat vielmehr darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich in dem Orakel gegen Edom nur v. 7. 8. 10. 11 und vielleicht v. 13 ächt sind, alles übrige sei »theils entlehnt, cf. v. 12 mit 25_{19}; v. 22 mit 48_{40}f.; v. 20 mit 28_{11}. 29_{11}; v. 19 mit 46_{18}; v. 17 mit 25_{11}. 19_8; v. 18 mit Am 4_{11}. Dtn 29_{22} und beachte die Interpolat. von 19_8, theils formelhafte Wiederholung, cf. v. 17 mit 13, theils beides, cf. v. 22 mit 48_{40} und 49_{19}, theils nachprophetischer Bombast, cf. v. 19 und 21«. Auch von Seiten der Vv. 6 und 8 in Ob. ergeben sich keine Schwierigkeiten gegen die Annahme, dass wir in Ob. das Original vor uns haben: die vv., welche vielleicht mit Jer 49_{10}a und 49_7 in Beziehung stehen, sind in Ob. nicht ursprünglich, und selbst wenn sie es wären, würde sich daraus kein Bedenken gegen obige Auffassung ergeben, da die vv. Jer 49_7 und $_{10}$ ächtjeremjanisches Gut sind, welche der ursprüngliche Verf. von Ob. 1 ff. gekannt und benutzt haben könnte. Vgl. zu dieser Frage des Verhältnisses von Obadja zu Jer 49 die Commentare von Graf zu Jer 49 und Caspari Der Proph. Obadja S. 5 ff. Kuenen Einleitung II § 72. König Einleitung S. 360 ff. Cornill[2] S. 178 ff.

§12. Litteratur.

C. P. Caspari Der Proph. Obadja ausgelegt 1842. C. A. W. Seydel Der Proph. Obadja 1869. Bachmann Der Proph. Obadja, Berlin 1892. F. Delitzsch in ZlTh 1851 S. 91 ff. Vaihinger in Merx Archiv I, 484 ff. W. Boehme in ZATW VII S. 224 ff. K. Budde in ZATW XII S. 40 ff.

---

1 Prophetie Obadjas. *So hat der Herr Jahve in Bezug auf Edom gesprochen:* Ein Gerücht haben wir von Jahve vernommen und dass ein Bote
unter die Völker entsandt ist: auf und lasst uns aufstehen wider es zum Kriege.
2 Siehe ich habe dich klein unter den Völkern gemacht, verachtet bist du gar

Das kurze Prophetenstück beginnt v. **1—7** mit dem Hinweis auf das über Edom gekommene Gericht. v. 1a ist gewiss nicht von dem, der v. 1b—7 geschrieben hat, denn da Jahve nicht der Redende in 1b ff. ist, so würde der Verf. dieser Verse gewiss eine andere Art des Ausdrucks gewählt haben, vielmehr rührt v. 1a wohl von dem her, der v. 8. 9 bezw. v. 15 ff. geschrieben hat und der v. 1b ff. als Prophetie überkommen hatte vgl. zu v. 8 f. und v. 15 ff. Zu אמר mit ל vgl. Gen 20_{13}. v. 1 ff. wird gewöhnlich als Weissagung gefasst, aber die Perff. in den vv. 1—7 weisen vielmehr auf ein schon vollzogenes Ereigniss, auch scheint in v. 7 auf ganz bestimmte Geschehnisse der Vergangenheit angespielt. Manche Exegeten haben freilich שמועה von der »prophetischen Weissagung« verstanden, aber so lässt sich das Wort nicht nachweisen, auch Jes 28_9 und 53_1 nicht: Giesebrecht (Beiträge zur Erkl. des Jes. S. 155 f.) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass dort der Sinn kein andrer als der von Hofm. statuirte sei: »wem will er beibringen, glaublich machen, was wir vernehmen« und an der letzten Stelle 53_1 bezieht sich das Suff. gleichfalls auf das Volk: »wer glaubte dem, was wir hören oder hörten«. Dementsprechend wird auch hier שמועה die Kunde sein, wovon, sagt das Folgende: es handelt sich um das über Edom gekommene Gericht, das von Jahve gesandt ist, und insofern fügt der Schreiber מאת י׳ hinzu. Jer 49_{14} hat שמעתי, doch ist שמענו offenbar ursprünglicher: der Schreiber fasst sich mit dem Volk zusammen. וציר וגו׳ ist logisch noch als Obj. zu שמענו anzusehen, der Satz bestimmt insofern שמועה näher vgl. K. § 120, 2a Anm. 2. In Jer. findet sich שָׁלוּחַ st. שֻׁלַּח; auch in den letzten Worten, welche die Aufforderung des Boten an die Völker zum Kriegszuge enthalten, weicht der Text in Jer. von dem unsrigen ab, dort heisst es: התקבצו ובאו עליה וקומו למלחמה. Jene erste LA. שלוח (שלח) repräsentirt keine wirkliche Variante, betreffs dieser letzteren dürfte Ob. für ursprünglicher anzusehen sein, da Jer. in die gewohnte Darstellung einlenkt. Da übrigens der Schreiber in v. 2. 3 stets das Masc. in Bezug auf Edom gebraucht, so ist wohl עליו st. עליה zu lesen (Wellh.). v. **2** weist auf das Resultat dieses gegen Edom gerichteten Zuges, es liegt vor aller Augen vgl. הנה. In Jer 49_{15} findet sich ohne Zweifel der ursprünglichere Text: באדם st. מאד, jenes wird durch das parallele בגוים geschützt. Aber

sehr. 3 Deines Herzens Uebermuth hat dich betrogen, der du in Felsklüften wohntest, die Höhe zum Aufenthalt *nahmest*, der bei sich denkt: wer wird mich zur Erde stürzen? 4 Wenn du dem Adler gleich in der Höhe und wenn du zwischen den Sternen dein Nest aufschlägst, von dort will ich dich herabstürzen, sagte Jahve. 5 Wenn Diebe über dich kämen, *wenn Verwüster* des Nachts — *wie bist du vernichtet* — würden sie nicht stehlen, so viel sie brauchen? Wenn

---

aus dieser Thatsache lässt sich nicht mit Sicherheit der Schluss ziehen, dass Jer 49 14ff. unabhängig von unserm Buch ist, vielmehr bleibt die Möglichkeit, dass מאד erst nach der Zeit der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 14ff. entstanden ist und zwar so, dass באדם sein ם verloren hat und nun ב in מ verandert ist. Deutlich weist übrigens בזוי אתה auf den der Gegenwart des Verf. angehörigen Zustand Edoms hin; bei Jer. fehlt אתה, so dass בזוי, als dem קטן entsprechend, noch von נתתיך abhängig ist. Ursache von Edoms Fall war sein Uebermuth v. **3**, der in der nach ihrer Meinung unangreifbaren Lage ihres Landes begründet war. Wegen des Nachdrucks steht das Subj. voraus, was Jer 49 16 verwischt ist; auch insofern haben wir dort einen weniger ursprüngl. Text, als unser השיאך gegen dortiges השיא אתך durch die Sprache der folgenden Vv. geschützt wird. Gewöhnlich wird מרום als ein von שכני abhängiger Accus. gefasst, aber das ist neben dem von שכני abhängigen בחגוי sehr auffallend, zumal שבתו und שכני nebeneinander sich stossen, und שכני auch zu stark belastet wird. Hitz. u. A. wollten daher מָרוֹם lesen: hoch ist sein Sitz, aber das ist zwischen diesen Sätzen, in denen Edom angeredet wird, unmöglich, vielm. ist offenbar durch einen Abschreiber das in Jer 49 16 gelesene תֹּפְשִׂי ausgelassen, bei dem Vocativ findet sich auch sonst vgl. אֹמֵר בְּלִבּוֹ das Suff. der 3. Pers. Dagegen ist das Jer 49 16 st. מרום שבתו gebotene מרום גבעה weniger ursprünglich, es ist eine ganz überflüssige Häufung identischer Worte. Mit Unrecht fehlt in Jer 49 auch der Schluss des v. אמר וגו', denn dieser Schluss in v. 3 wird durch v. 4b gestützt. Zu dem י in שכני und תפשי vgl. K. § 90, 3a. Zu חגוי vgl. K. § 93, 1 Anm. 6. Bekanntlich wohnten die Edomiter in einem schwer zugänglichen Gebirgslande: wie die Ḥoriter, die Ureinwohner Seirs, in Felshöhlen wohnten, so wohl auch die Edomiter selbst; besonders fest war die Hauptstadt Selaʿ, deren Häuser meist in den Fels gehauen waren vgl. Plin. h. n. 6, 32. Diod. 19, 95. Burckhardt Reise S. 703f. HbA² S. 1473ff. BL S. 51f. v. **4** betont, dass dieses Gericht über Edom auf einem durch Nichts zu vereitelnden Beschluss Jahves beruht. Da v. 2. 3 und ebenso v. 5—7 mit ihren Präteritis in die Vergangenheit weisen, so kann auch v. 4 nicht anders verstanden werden d. h. אורידך וגו' ist ein Beschluss Jahves in der Vergangenheit. In Jer 49 16, der v. 3 und 4 in einen Vers zusammenfasst, fehlen die Worte von ואם בין bis שים, so dass also קנך unmittelbar als Obj. an תגביה sich anschliesst; jedenfalls müssen wir auch bei unserm Text קנך als Obj. auffassen, dann aber auch תשים als dem תגביה entsprechend lesen. Die Auffass. von שים als Inf. zu תגביה nach Analogie an הגבה לכת Ew. § 280c (Klein) ist unmöglich, denn ואם beginnt deutlich einen dem אם תגביה parallelen Satz. Zu 4b vgl. Am 9 2. Die vv. **5—7** gehören enger zusammen und zwar so, dass v. 7 den Ged. von v. 5 vervollständigt. v. **5** giebt keinen im Zusammenhang vollständigen Ged., der v. hebt hervor, dass die etwa über Edom kommenden Diebe so viel stehlen würden, als sie bedürfen, und dass die Winzer eine Nachlese übrig lassen würden. Da nun v. 7 darauf hinweist, dass die Edomiter aus ihrem Lande vertrieben sind, so kann dementsprechend der Sinn in v. 5 nur der sein: so wie Diebe und Winzer haben es die über Edom gekommenen Feinde nicht gemacht, da war von Nachlese keine Rede, sondern die gänzliche Vernichtung war ihr Ziel. In Jer 49 9 ist dieser Sinn verwischt: unser v. 7 findet sich dort überhaupt nicht und aus den Fragesätzen sind affirmative Sätze geworden: אם בצרים באו לך לא ישאירו עללות אם גנבים בלילה השחיתו דים, hier beweist übrigens auch schon השחיתו, dass wir einen im Verhältniss zu Ob 5 nicht ursprünglichen Text vor uns haben, wie denn auch unser v. dort bei Jer. in einem

Winzer über dich kämen, würden sie nicht eine Nachlese übrig lassen? 6 *Wie*
sind durchforscht die von Esau, gesucht seine Schätze? 7 Zur Grenze haben
dich alle deine Verbündeten getrieben, es haben dich getäuscht, haben dich über-
wältigt die, welche mit dir in Frieden lebten, ...

---

ihm eigentlich fremden Zusammenhang steht. Freilich hat auch der Text hier im Ob. Einschübe erhalten: איך נדמיתה, das nur als Ausruf des Staunens gefasst werden könnte, »wie bist du vernichtet«, trennt sehr auffallend die eng zusammengehörigen Sätze: אם גנבים באו u. הלא יגנבו, und noch störender ist v. 6, der die eng zusammengehörigen vv. 5 und 7 auseinanderreisst. Jer 49 9 hat auch den Einschub איך נדמיתה nicht. Aber auch אם שודדי, das Jer. nicht bietet, erweist sich deutlich als Einschub, da das im Nachs. sich findende יגנבו dazu nicht passt; vielleicht ist לילה mit באו לך zu verbinden vgl. Jer 49 9. Durch den Text des Jer. verführt hat man meist in v. 5b den Ged. gefunden: sie werden nur eine Nachlese übrig lassen (Hitz. u. a.), aber dabei ist der Zusammenhang sowohl mit 5a als mit v. 7, wie wir ihn oben festgestellt haben, aus den Augen gelassen. In v. **6** wird die Bedeutung von נבעו durch das parallele נחפשו näher bestimmt, jenes, das sonst »bitten, fragen« heisst, muss hier = »suchen« sein, und zu מצפוניו vgl. מטמונים Prv 2 4. Job 3 21. Da übrigens hier von Esau in der dritten Person die Rede ist, während wir vorher und nachher die Anrede haben, so erweist sich v. 6 auch von hier aus als Einschub. v. **7** bringt die v. 5 ergänzende positive Aussage: die, mit denen Edom in Frieden lebte, ja sogar seine Verbündeten haben es treulos überfallen und nicht nur ausgeraubt, sondern auch aus seinem Lande vertrieben. Keils Ged., dass Edom vergeblich in der Noth Hilfe bei seinen Verbündeten gesucht habe, hat im Text keinen Anhalt, denn הגבול kann sich nicht auf das Land der Verbündeten, sondern nur auf Edoms Gebiet beziehen; שִׁלַּח steht nicht nur vom »geleiten«, sondern auch vom »vertreiben« Jer 28 16. Lev 18 24. 20 23 vgl. II Sam 13 16. Der Text in 7b ist hoffnungslos verderbt. מזור ist uns aus Hos 5 13. Jes 1 6 als »eiternde Wunde« bekannt, für unsere Stelle nimmt man die gar nicht zu rechtfertigende Bedeutung »Fallstrick« an, wesentlich bestimmt durch die alten verss., aber ob *ἔνεδρα* LXX auf unser מזור geht und nicht vielleicht מצוד oder מצודה vorauss., ist sehr fraglich vgl. ZATW IV, 16; Chald. hat תקלא, Syr. ܟܡܐܢܐ; nur Aqu. mit seinem *ἐπίδεσις* bezw. *συνδεσμός*, das er auch Hos 5 13 hat, las wohl sicher wie wir. Aber selbst wenn wir jene von Hitz. u. A. vertheidigte Bedeutung annähmen, gewinnen wir doch keinen Sinn, was soll das heissen: als dein Brot legen sie dir einen Fallstrick unter (Klein)? Keil behält die gesicherte Bedeutung von מזור bei, aber auch seine Erklärung ist ungeheuerlich: die dir Befreundeten machen dein Brot, das sie von oder mit dir assen, zu einer Wunde unter dir. LXX hat לחמך offenbar noch nicht gelesen, wahrscheinlich ist es durch Dittographie aus dem vorhergehenden שלמך entstanden. Das ist wahrscheinlicher als die Vermuthung, dass vor לחמך ein אנשי ausgefallen sei (Hitz. Graetz), weil man das Subj. an andrer Stelle, nicht aber neben אנשי בריתך erwarten sollte. Hitz. hat בו am Schl. auf מזור beziehen wollen: sie legten dir einen Fallstrick, auf den du nicht Acht hast, aber diese Auffass. ist unmöglich, vielm. kann בו nur das log. Subj. bezeichnen, das תבונה in sich trägt. Daher findet Keil hier eine selbständige Aussage: Edom verliert in Folge dieses gewaltigen Schlages seine gewohnte Einsicht, aber weder könnte dieser Ged. so ausgedrückt sein — der Satz bezeichnet einen Zustand, aber keine Folge — noch wäre der Uebergang in die dritte Pers. begreiflich. LXX übers. *αὐτοῖς*. Ich vermag nicht sicher zu erkennen, wie dieser Satz in diesen Zusammenhang gekommen ist, und was er bezweckt. Vielleicht rührt er von dem her, der v. 8 geschrieben. Uebrigens ergiebt sich aus unserm v., dass hier nicht Edom mit zukünftigen Ereignissen bedroht wird, so dass die Perff. als prophet. zu fassen wären, sondern dass auf Ereignisse der Vergangenheit zurückgeschaut wird, denn אנשי שלומך und אנשי בריתך können nur Nachbarvölker der Edomiter sein, nicht aber eines der grossen Weltreiche, mit denen die Proph. sonst in ihren Drohungen das Gericht in Beziehung setzen.

8 *Werde ich nicht an jenem Tage die Weisen aus Edom vernichten
und Einsicht vom Gebirge Esaus?* 9 *Dann werden deine Helden, Theman,
verzagen, damit jedermann ausgerottet werde vom Gebirge Esaus.*
Wegen des Mordes, 10 wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob bedeckt
dich Schmach und du bist auf immer vernichtet. 11 Als du dabei standest, als
Barbaren sein Gut fortführten, und Fremde in sein Thor kamen und über
Jerusalem das Loos warfen, warst auch du wie Einer von ihnen.

---

v. **8. 9** weisen auf die Zukunft und erwarten erst von ihr das Gericht über Edom, demnach müssen diese vv. sicher einer andern Hand zugehören als v. 7. An jenem Tage entschwindet ihnen die Weisheit, so dass sie sich nicht rathen und helfen können vgl. Jes 19 3. 11. 29 14. Wie die Vernichtung der Weisen gemeint ist, zeigt klar das parallele Glied. Es ist nicht unmöglich, dass der Verf. dieses v. Jer 49 7 in Erinnerung hatte. Dann wird auch den Kriegern der Muth zum Widerstande entsinken, so dass es zu dem von Jahve beabsichtigten Ende Edoms kommt. Zu Theman vgl. zu Am 1 12. מקטל am Schluss von v. 9 gehört zu v. 10 vgl. zu d. V.

v. **10—14** begründen Edoms Untergang mit dem Hinweis auf seinen Frevel gegen Juda am Tage von Jerusalems Untergang. Die Frage ist nicht mit absoluter Sicherheit zu entscheiden, ob wir hier eine Fortsetzung von v. 1—7 oder von v. 8f. haben, aber die bei weitem grössere Wahrscheinlichkeit spricht für jene Möglichkeit: Wellhausen weist auf die auch in diesen vv. hervortretende Anrede an Edom und die Lebendigkeit der Darstellung, er erinnert aber auch daran, dass man eine derartige Ergänzung von v. 1—7 erwartet: nach der Darstellung des Gerichts folgt hier der Hinweis auf die Schuld, die dies Gericht herbeigezogen hat. Dasselbe wird sich auch aus der Betrachtung der Zeitverhältnisse ergeben: schauen die vv. 1—7 auf das vollzogene Gericht zurück, gehören also die vv. 8. 9 einer erheblich späteren Zeit an, in der das ursprüngl. Verständniss der v. 1—7 verloren gegangen war, so ist die Verknüpfung von v. 8f. mit v. 10ff. höchst unwahrscheinlich, weil die in v. 10ff. berührten Ereignisse für die Gegenwart des Verf. von v. 8f. keine Bedeutung mehr hatten. Höchstens könnte man hier eine künstliche Reminiscenz sehen, herausgewachsen aus dem Studium der älteren Literatur, aber dazu ist die Darstellung zu unmittelbar und lebendig, die Antheilnahme des Schriftstellers zu stark. Dass übrigens die Erwähnung des Hochmuths Edoms v. 3 nicht die des Frevels gegen Juda v. 10 ausschliesst, bedarf keines besonderen Beweises (gegen Kuenen). v. **10** beginnt mit dem jetzt am Schl. von v. 9 sich findenden מקטל, das v. 9b überfüllt und sachlich dem מחמס v. 10 entspricht. Die Vermuthung liegt freilich nahe, dass מקטל eine zu מחמס gehörige Randglosse ist, herrührend von einem Leser, dem jener Ausdr. nicht scharf genug war; bei dem jetzigen Text fällt מחמס nach מקטל stark ab. Auch LXX Syr. Vulg. ziehen מקטל zu unserm v. Das Impf. bezeichnet Edoms gegenwärtigen Zustand: es ist klein und ohnmächtig und hat als mächtiges Volk zu existiren aufgehört (ונכרת). Zu אחיך vgl. Am 1 11. Num 20 14; zu dem Ton auf penultima in ונכרת vgl. K. § 49, 3 und zu תכסך בושה vgl. Mich 7 10. v. **11** f. lässt keinen Zweifel darüber, dass an die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer zu denken ist. Nach dem ביום וגו׳ sollte man eigentlich die Aufzählung der einzelnen Frevel Edoms erwarten, aber in Folge der weiteren Ausführung des Zeitsatzes folgt jetzt die allgemeine Bemerkung: du warst wie einer von ihnen, womit auf die vorhergehenden Frevel zurückgewiesen wird. Zu עמד מנגד vom feindl. gegenüber = dabeistehen vgl. II Sam 18 13. II Reg 2 7. Ps 38 12, und zu der Form עֲמָדְךָ K. § 61, 1 Anm. 2. Nach v. 13 muss חילו Judas Schätze bezeichnen vgl. Jes 8 4. 10 14 u. ö., nicht aber sein Heer; שבה, das freilich gewöhnlich vom Fortführen von Menschen vorkommt, findet sich doch auch von dem von Hab und Gut vgl. II Chr 21 17. ונכרים וגו׳ setzt den Inf. fort, ist also noch von ביום abhängig vgl. K. § 114, 3; die Perff. lassen keinen Zweifel darüber, dass es sich um Ereignisse der Vergangenheit

12 *Und weide dich nicht an dem Tag deines Bruders* — *am Tage seines Missgeschicks,*
und freue dich nicht über die Söhne Judas — *am Tage ihres Untergangs,*
und reisse deinen Mund nicht auf — *am Tage der Bedrängniss.*
13 Tritt nicht ein in das Thor meines Volkes — am Tage ihres Verderbens,
weide nicht auch du dich an seinem Unglück — am Tage seines Verderbens
und strecke nicht *die Hand* aus nach seinem Gut — am Tage seines Verderbens
14 Und tritt nicht . . . . — um seine Flüchtlinge umzubringen,
und gieb nicht seine Entronnenen preis — am Tage der Bedrängniss.

---

handelt. Zum Perf. יֵדּוּ vgl. K. § 69, 2 Anm. 6. Durch v. 13 wird שַׁעֲרֵי gefordert gegen Kere und alte verss. Zu ידו גורל vgl. Jo 43, wo על עמי st. על ירושלם sich findet, aber es ist damit keineswegs sicher, dass ירושלם = Einwohner Jerus.'s zu fassen ist, besser denkt man hier dem חילו entsprechend an Jerusalems Habe. v. **12—14** beschreiben Edoms Verhalten, aber so, dass der Verf. das, was Edom gethan, als das bezeichnet, was nach seinem Wunsche von Edom vermieden werden soll. Gewöhnlich steht אל mit dem Juss. als Prohibitivpartikel vgl. K. § 104. 109, 1b. Nach Keil soll die Warnung v. 12—14 nur begreiflich sein, wenn Ob. nicht eine einzelne Eroberung Jerusalems vor Augen hatte, sondern dieselbe als ein Ereigniss betrachtete, das schon eingetreten ist, aber auch wieder eintreten wird. Von diesem ideellen Standpunkte aus habe er Edom vor dem, was es bereits gethan, warnen können; aber diese Auffassung von יום אחיך v. 12 ist unmöglich, dies kann keine andere Bedeutung haben als die parallelen Ausdr. in v. 11. Warum hätte Ob. auch, ohne an eine Wiederholung dieses über Jerus. gekommenen Ereignisses zu denken, nicht den Ged. zum Ausdruck bringen können, Edom solle nicht also freveln? Der Schriftsteller versetzt sich lebhaft in die Vergangenheit. Treffend macht Wellh. darauf aufmerksam, dass v. 12 eigentlich nach v. 13 stehen muss, dass v. 12 beginnende ואל schliesst sich nicht an v. 11 an, während das אל תבוא בשער עמי die directe Forts. zu v. 11 ונכרים באו שעריו ist. Da nun v. 12 theilweise mit v. 13 identisch ist vgl. v. 12a und v. 13b, so vermuthet Wellh., dass v. 12 überhaupt nicht ursprünglich ist. Uebrigens ist in allen drei vv. die Kinastrophe festgehalten. Zu ראה ב mit Vergnügen auf etwas sehen vgl. Ps 2218 u. ö. שמח ל von der Schadenfreude Ps 3519. 24. 3817 u. ö. נכר vgl. Job 313 bestimmt sich durch die parallelen Begriffe = Missgeschick, Unglück. Statt הגדיל פה, wofür Ez 3513 הגדיל בפה hat, findet sich häufiger הרחיב פה als Geberde des Hohns vgl. Jes 574. Ps 3521. In v. **13** ist תשלחנה jedenfalls verderbter Text. Weder kann diese Form 3. Pers. Plur. sein, wobei als Subj. ידיך zu ergänzen und das Verb. reflexiv zu fassen wäre (Hitz. u. a.) — denn weder das Eine, noch das Andere ist möglich — noch kann das schliessende נה = נא sein, da dies hier bei diesem Verb. allein auffallend wäre, es auch gewöhnlich nach אל steht, doch vgl. Jdc 1923, vielm. ist wohl mit Ew. Olsh. u. A. תשלח יד zu lesen. Auffallend ist das dreimal den Abschlag bildende (אידם) ביום אידו, zumal LXX verschiedene nomm. haben: *πόνων αὐτῶν, ὀλέθρου αὐτῶν, ἀπωλείας αὐτῶν,* letzteres ist v. 12 Uebers. von אבדם. Der Ged. von v. **14** im Allgemeinen ist klar: es handelt sich um Edoms Frevel an den dem Blutbade entronnenen Judäern; leider lässt sich die Bedeut. von פרק nicht feststellen. LXX haben *ἐπὶ τὰς διεκβολάς,* Symm. *φυγαδείας,* gewöhnl. versteht man es vom Scheidewege. Graetz vermuthet הפרץ, doch passt dazu nicht recht פליטיו, das sind doch die, welche schon durch die Bresche hindurch entkommen sind. הסגיר ohne ביד wie Am 68. Dtn 3230 = preisgeben: der Verf. denkt an die Flüchtlinge Judas, die bei den Edomitern sich eingefunden, die aber entweder von diesen niedergemacht oder Judas Feinden ausgeliefert werden. Eng mit v. 14 ist v. 15b zu verbinden, denn 15a bezieht sich auf

15b Wie du gethan, so wird dir gethan, deine That kehrt auf dein Haupt zurück.
16a *Denn nahe ist der Tag Jahves über alle Heiden.* 16 *Denn wie ihr
auf meinem heiligen Berge getrunken habt, so werden auch alle Heiden beständig
trinken, sie werden trinken und *schwanken* und werden sein, als wären sie
nicht gewesen.* 17 *Aber auf dem Berge Zion wird eine Rettung und er wird
unantastbar sein, und das Haus Jakob wird seine Besitzthümer wieder ein-*

---

den über die Heidenwelt kommenden Gerichtstag, ein Gedanke, der in v. 16 fortgesetzt wird, v. 15b aber handelt lediglich von Edom, schliesst sich also über v. 15a an v. 14 an, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass in 15b Edom angeredet ist. Edoms Sünde fällt auf sein eignes Haupt zurück vgl. Ps 7$_{17}$ u. ö. Zu גְּמֻלְךָ vgl. Jo 4$_{4.7}$. Die Impff. wie v. 10.

v. **15**a. **16—21**. Das Gericht gegen die Heiden, in dem Edom nur nebenher erwähnt wird; Juda, das zur Flamme wird, vollzieht das Gericht. Ist v. 8. 9, welche das Gericht über Edom als zukünftig ansehen, Einsatz von einer andern Hand als der, die v. 1—7 geschrieben, so gilt dasselbe auch von v. 15a. 16ff., vielleicht war dort wie hier derselbe thätig.

Die Anknüpfung mit כי an v. 14 macht es wahrscheinlich, dass der Verf. die vv. 12—14 als eine für die Zukunft giltige Ermahnung angesehen hat. Der grosse Gerichtstag ergeht über die ganze Heidenwelt. Nachweisbar treten erst seit Ezechiel statt einzelner bestimmter Völker, mit denen Israel bezw. Juda in der vorexilischen Zeit in Conflict gekommen war, die Heiden überhaupt in den eschatologischen Weissagungen hervor, bei Ezech. lassen sich die Wurzeln für diese Idee aufweisen: Jahve, dessen Ehre durch die Eroberung Jerusalems in den Augen der Heidenwelt gefährdet ist, stellt sie wieder her, indem er nach der Wiederherstellung Jerusalems die Völker des Nordens unter Führung von Gog und Magog wider Jerus. heraufführt und sie hier vernichtet, zum Beweise, dass nicht in seiner Ohnmacht, sondern in etwas anderem, nämlich in des Volkes Sünde, die Ursache für die einstige Vernichtung Jerusalems durch die Chaldäer lag vgl. Ez 38f. Man wird nicht fehlgreifen, wenn man die sämmtl. Stellen, in denen analoge Ideen sich finden, als von Ezech. abhängig ansieht.

Wie schon vorher dargethan, ist **15**b nicht Fortsetzung von 15a, denn unmöglich können die Heiden angeredet sein (Keil u. a.), vielmehr bezieht sich die Anrede in 15b auf Edom, während 15a mit v. 16ff. zusammengehört. v. **16** sieht man gewöhnlich die Edomiter als angeredet an: wie ihr an dem wilden Zechgelage auf dem Zion Theil genommen habt, so sollen alle Heiden trinken u. s. w. (Klein), aber dabei fällt auf 1) der Plur. der Anrede, während Edom vorher immer im Sing. angeredet ist; 2) gehören ja auch die Edomiter zu כל הגוים vgl. v. 15a; 3) giebt diese Gegenüberstellung der auf dem Zion prassenden Edomiter und der den Zornesbecher trinkenden Heiden keinen verständigen Sinn. Vielmehr sind ohne Zweifel die Judäer bezw. Jerusalemiten angeredet: wie Jahve ihnen einst seinen Zornesbecher gereicht hat, so dass sie hier bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von Gottes Gericht ereilt wurden, so wird es auch den Heiden gehen: sie werden dauernd Gottes Zornesbecher vgl. Jer 25 trinken d. h. dauernd von Gottes Zorn getroffen, und das Ende ist die spurlose Vernichtung: sie werden sein als wären sie nicht gewesen. Zweifelhaft ist לָעוּ, Del. u. a. erklären: sie werden irre reden vgl. Job 6$_3$. Prv 20$_{25}$, doch giebt das in diesem Zusammenhang einen zu schwachen Sinn; Keil u. a. nach Vorgang älterer: sie werden schlürfen, eine Bedeut., die durch Heranziehung des Syr. gewonnen wird. Vergleicht man Jes 24$_{20}$. 29$_9$, so liegt die Vermuthung nahe, dass נעו st. לעו zu lesen ist: sie werden schwanken (Wellh.). Zu כלא = כאשר לא vgl. Delitzsch[4] zu Ps 38$_{14}$ Anm. 1. v. **17** betont, dass das Haus Jakob dann in Zion eine sichere Zuflucht finden wird vgl. Jo 3$_5$, er wird dann ein Heiligthum d. h. unantastbar vgl. Jo 4$_{17}$ sein,

nehmen. 18 *Und das Haus Jakob wird zum Feuer und das Haus Joseph zur*
Flamme, aber das Haus Esau zur Stoppel, und sie werden sie entzünden und
verzehren, und keiner vom Hause Esau wird entrinnen, denn Jahve hat es ge-
sprochen. 19 *Und sie werden den Negeb, (das Gebirge Esaus,) und die Šephela,*
(die Philister,) in Besitz nehmen, und sie werden (das Gefilde Ephraims und)
das Gefilde Samariens(?) und Benjamin(?) Gilead in Besitz nehmen. 20 *Und*
die Exulanten von . . . . . die in . . . ., werden Phönicien bis Sarepta erobern,
und die Exulanten von Jerusalem, die in . . . ., werden die Städte des Negeb

---

denn wer sich an dem Heiligen vergreift, wird von der in ihm liegenden göttl. Kraft vernichtet vgl. m. Arch. II, 275. 213f. Da Zion der Mittelpunkt des neuen Reiches ist, so muss bei בית יעקב vorwiegend an Juda vgl. Na 2_{3} gedacht werden. Das Suff. in מורשיהם kann aber nicht auf die Völker (Keil u. a.), sondern nur auf בית יעקב gehen, wie sich das aus v. 19 klar ergiebt, zudem wäre כל הגוים auch zu weit entfernt, um diese Beziehung wahrscheinlich zu machen. Uebrigens ist die LA. fraglich, LXX las מֹורִשֵׁיהֶם, ebenso die übrigen Verss.: also sie werden in Besitz nehmen (die Länder derer), welche sie vertrieben haben (Hitz. u. a.). Dann wird Juda im Bunde mit dem Josephhaus das Vernichtungsgericht an Edom vollziehen. v. **18** vgl. die andere Darstellung in v. 7. Zur Vereinigung Judas und des Josephhauses vgl. Zch 10_{6}. Ez 37_{15}ff., die Rückkehr des Josephhauses wird als selbstverständlich vorausgesetzt vgl. Jer 31_{18}, während die Nichterwähnung der Rückkehr des Jakob-(Juda-)Hauses sich aus der Zeit, in der diese vv. geschrieben sind, begreifen lässt: zwar gab es noch Exulanten, aber die Wiederherstellung Jerus.'s durch die aus dem Exil Zurückgekehrten liegt doch hinter dem Verf. Zu dem Kriegszug von Juda und Jakob mit geeinten Kräften vgl. Jes 11_{13}ff. Zu dem Bild vom Feuer und der verzehrenden Flamme vgl. Jes 10_{17}. 33_{14}, und zu dem von der Stoppel Jes 5_{24} vgl. auch 1_{31}. Zch 12_{6}. Solch Gericht wird über Edom kommen, weil es also in Jahves Rathschluss begründet ist. v. **19. 20** geben die Ausführung zu v. 17b. Unmöglich können הנגב und השפלה Subj. in ירשו sein: wie das folgende וירשו zeigt, sind dieselben Subj., die es vorher in v. 18 waren, und die Namen הנגב und השפלה sind nicht anders aufzufassen als שדה שמרון ,הגלעד und שדה אפרים. Klein u. a. wollten in dem zweiten וירשו ebenfalls הנגב und השפלה zum Subj. machen, indem sie in jenen beiden Ausdr. eine Umschreibung für Juda finden, aber das wäre doch höchst auffallend, zumal ja vorher von בית יוסף die Rede war. Wellh. sieht wohl mit Recht in את הר עשו und את פלשתים zwei Appositionen, die grade durch die nota accus. sich als glossirende Einschübe ausweisen, bekanntlich waren ja die Edomiter in der That später in den Negeb d. h. in die südlich vom Gebirge Juda sich hinziehende Steppenlandschaft übergesiedelt, so dass sie ihnen wurde, was bisher הר עשו war vgl. Ez 35_{10}ff. 36_{5}. I Mak $4_{29. 61}$. 5_{65}. השפלה die Abdachung des Gebirges Juda bis zur Küstenebene vgl. Jos 10_{40}. 11_{2} und Amos § 1, südwestl. davon wohnten die Philister, die nach Norden vordrangen und die Schephela in Besitz nahmen. Dieser v. lässt deutlich erkennen, was in der Zeit dieses Verf. thatsächlich durch die Juden in Besitz genommen war. Wenn übrigens am Schluss Benjamin in der That besonders erwähnt sein sollte, so geschieht das wohl lediglich um deswillen, weil nach der Anschauung der späteren Zeit Jerusalem d. i. der eigentliche Mittelpunkt des jüdischen Volkes im Stamme Benjamin lag Jos 18_{28} vgl. 15_{8}. 18_{16}, der Verf. konnte daher auf den Ged. kommen Benjamin eine active Rolle zuzuweisen. Es ist aber auch keineswegs ausgeschlossen, dass hier in בנימן ein Textfehler steckt, man erwartet an Stelle des Wortes eher ein Verb., denn neben בית יעקב und בית יוסף bleibt בנימן höchst auffallend, nicht minder שמרון, an dessen Stelle ein Landesname stehen sollte, zumal ja שמרון im שדה אפרים lag. v. **20** f. sind hoffnungslos verderbt: in v. 20a fehlt das zu גלת gehörige Verb., und was unter החל zu verstehen ist, lässt sich nicht sagen, Orelli

erobern. 21 *Und *die mit Heil Gesegneten* . . . . . auf dem Berg Zion, um das Gebirge Esaus zu richten, und Jahves wird das Reich sein.*

---

u. a. verstehen es vom Heer, Hitz. u. a. von der Festung, aber weder in jenem noch in diesem Sinne ist klar, worauf sich das demonstr. bezieht, und wurden nur Leute des Heeres verbannt? Ew. wollte es in der unerweislichen Bedeutung ›Küste‹ fassen. Völlig räthselhaft ist אשר כנענים, denn unmöglich kann dies das Obj. zu einem zu ergänzenden וירשו sein: ›und die Gefangen . . . werden besitzen, was Kanaaniter sind bis S.‹, was soll hier dies אשר? LXX giebt אשר כנענים durch $\gamma\tilde{\eta}$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ X., Targ. durch ארע כ׳ד, Syr. durch ܐܪܥܐ ܕܟܢܥܢ, Hier. durch omnia loca Chan. wieder, die LA. scheint also schwankend gewesen zu sein. Vergleicht man das parallele Glied, so kommt man auf die Vermuthung, dass hinter אשר eine Ortsbestimmung mit ב ausgefallen und viell. כנען zu lesen ist, das = Phönicien ist vgl. Jes 23 8. צרפת vgl. I Reg 17 9f. wohl ein Ort zwischen Tyrus und Sidon beim Vorgebirge Sarafand vgl. ZDPV VIII, 24f. Bädeker Pal.[3] S. 279. Was unter ספרד zu verstehen ist, lässt sich ebenfalls nicht sagen, schon die alten Uebers. riethen hier, denn das *Εφραθά* der LXX giebt keinen irgend brauchbaren Sinn: Cheyne (Founders of Old Test. criticism. S. 311f.), de Sacy Monuments S. 482ff. u. a. dachten an das in Klein-Asien liegende Çparda der persischen Keilinschriften, das in Bithynien oder Galatien gelegen war, während Schrader auf Šaparda der Sargoninschriften, das in Babylonien zu suchen ist, verweist vgl. Keilinschr. und Altes Testam.[2] S. 445ff. Uebrigens ist v. 20b neben 19a auffallend. Zu dem ערי הנגב vgl. Jes 15 21ff. In v. 21 ist מושעים unverständlich: das könnte nur ›Retter, Helfer‹ heissen, aber was soll das hier? Graetz will desshalb mit LXX Syr. Aqu. Th. נושעים lesen: sie, welche Jahves תשועה erfahren haben, sollen das Gericht vollziehen. Hitz. weist darauf hin, dass, wenn diese an Edom das Gericht vollziehen sollen, vielm. ein Herabsteigen vom Berge zu erwarten wäre, er will daher wie Graetz mit LXX gradezu מֵהַר lesen, das wäre neben עלו auffallend, aber doch nicht gradezu unmöglich. Jedenfalls müsste, wenn der Text hier richtig ist, bei לשפט an das v. 18 erwähnte Gericht über Edom gedacht werden, doch wird sich nicht bestreiten lassen, dass man nach v. 18 eine derartige Wendung hier nicht mehr erwartet. In diesem Gericht hat Jahve seine Herrschaft offenbart, und sie wird ihm nun für alle Zeit bleiben vgl. Jes 24 23.

Jona.

§ I. Das Buch Jona.

Das Buch Jona nimmt unter den prophetischen Schriften eine ganz einzigartige Stellung ein: es giebt uns im Wesentlichen die wunderbare Geschichte der Sendung des Jona ben Amittai nach Ninive. Er erhält von Gott den Auftrag, nach Ninive zu gehen als Jahves Prophet, aber er sucht sich dem zu entziehen, indem er nach Tharsis entflieht. Auf der Fahrt entsteht ein gewaltiger Sturm, und als die Schiffer in der Vermuthung, dass Jemand unter ihnen den Zorn der Gottheit heraufbeschworen, das Loos werfen, wird Jona von demselben getroffen. Auf seinen Rath werfen sie ihn in's Meer, das sich beruhigt, so dass sie zur Erkenntniss Jahves kommen, dem sie ihre Opfer darbringen und Gelübde thun (c. 1). Auf Jahves Befehl verschlingt ein grosser Fisch Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte ist und Jahve ein Loblied über die erfahrene Rettung singt. Danach speit der Fisch Jona unversehrt wieder an das Land (c. 2). Der zweiten Aufforderung Jahves leistet Jona Folge und verkündigt den Niniviten, dass binnen 40 Tagen das Gericht über Ninive kommen wird. Die Niniviten glauben Jahve und thun Busse, ja selbst der König sitzt in Sack und Asche und befiehlt ein Fasten für Mensch und Vieh sowie die Anlegung von Trauergewändern. Da reute Gott des Uebels, das er über Ninive beschlossen, und er that es nicht (c. 3). Jona wird darüber von Unmuth ergriffen, er kann es nicht verstehen, dass Gott auch gegen Ninive ein gnädiger, barmherziger und langmüthiger Gott ist. Gott zeigt ihm aber die ganze Thorheit seines Unmuths: wenn Jona schon mit jenem Ricinus, der in einer Nacht entstand und in der andern verging, um den er keine Mühe gehabt, Mitleid empfindet, wie vielmehr ist es begreiflich und selbstverständlich, dass Jahve sich jener gewaltigen Stadt erbarmte, in der zahllose unmündige Kinder sammt dem schuldlosen Vieh weilen (c. 4).

Da wir nur einmal, in der Zeit Jerobeams II., von einem Propheten Jona hören, welcher diesem Könige die Wiederherstellung der früheren Grenzen des Reiches verkündigte, und dieser grade wie der Held unseres Buches ein Sohn des Amittai genannt wird, so kann darüber wohl kein Zweifel sein, dass dort II Reg 14 25 wie hier an dieselbe Person zu denken ist. Damals

spielten ja auch die Assyrer, um deren Hauptstadt es sich hier handelt, für die Völker Vorder-Asiens eine bedeutungsvolle Rolle. So wenig das aber zweifelhaft, dass der Held unsers Buches mit jenem identisch sein soll, so wenig lässt sich bestreiten, dass unser Buch gar nicht von diesem Jona abgefasst sein will. Nicht nur dass von ihm stets in der dritten Person erzählt wird, dass wir ferner nähere Angaben vermissen, die ein Augenzeuge schwerlich vergessen hätte z. B. über den assyr. König, den Ort des Schiffbruchs bezw. der Landung u. s. w., wir haben in 3 3 auch ein unumstösslich sicheres Zeichen, dass zwischen der Abfassung unseres Buches und den Begebenheiten, die es erzählen will, eine längere Zeit lag, schaut doch diese Stelle auf Ninive als eine gewesene Stadt zurück. Damit stimmt auch der ganze literarische Thatbestand überein. Wir finden hier eine Reihe von sprachlichen Erscheinungen, welche uns in die Zeit verweisen, wo das Aramäische stark in das Hebräische eingedrungen war vgl. חָשַׁב לְ 1 4, טעם 3 7, מַלָּח, 1 5, ספינה 1 5, הִתְעַשֵּׁת 1 6, מִנָּה 2 1, 4 6. 8, בְּשֶׁלְּמִי 1 7, בְּשֶׁלִּי 1 12, שֶׁבִּן־ 4 10, das Bewusstsein von der Verschiedenheit der Gottesnamen scheint fast geschwunden zu sein: meist tritt uns יהוה entgegen c. 1 1. 3. 4. 9f. 14. 16, 2 1—3. 7f. 10f., 3 1. 3, 4 2—4. 10, daneben aber findet sich Elohim c. 3 3. 5. 8—10 und c. 4 7—9, einmal kommt auch יהוה אלהים vor c. 4 6. Oefter lehnt der Verf. sich auch an andere und zum Theil recht späte Erzeugnisse der israelitischen Literatur an vgl. 3 9 = Jo 2 14; 4 2 = Jo 2 13, Ex 34 6, Ps 86 15, 103 8; in c. 4 hat der Verf. offenbar die Eliageschichte I Reg 19 vor Augen, und c. 4 6 ist ein Zeugniss dafür, dass ihm schon unsere Genesis bekannt war, nur so begreift sich das Jahve Elohim. Auch die hier vorliegende Vorstellung des Prophetismus weist uns in späte Zeit: man hat mit Recht hervorgehoben, wie die Offenbarung rein mechanisch vorgestellt ist; Gottes Stimme wird offenbar rein äusserlich an den Propheten herankommend, ohne innere Vermittlung, gedacht, daher sucht er durch die Flucht sich seiner Mission zu entziehen. So ist es auch begreiflich, dass er zwar Gottes Barmherzigkeit anerkennt, aber nur, um sich darüber bitter zu beklagen. Wohl hat man sich auf Jer 15 10ff. 20 7ff. berufen, aber diese Stellen sind nicht analog, denn bei Jeremia streitet, wie Kuenen hervorgehoben, das höhere Bewusstsein des Gottesgesandten mit seiner niedern Natur, um sie zu überwinden, während Jona in Gottes Hand ein unwilliges Werkzeug ist, das durch äussere Macht niedergezwungen werden muss.

Leider ist es nicht möglich genauer die Abfassungszeit unseres Buches anzugeben: es gehört in die Zeit nach Joel, war aber jedenfalls schon im Beginn des zweiten Jahrhunderts im Prophetenkanon vgl. JSir c. 49.

§ 2. Der Charakter des Buches Jona.

Unser Buch ist keine eigentlich historische Schrift d. h. der Verfasser erzählte nicht die Geschichte um der Geschichte willen, sondern er verfolgte wesentlich didactische Tendenzen. Wäre die Schrift eine rein historische, so sollte man erwarten, dass wir mehr über die Hauptperson hörten: wir erfahren seinen Namen und verlassen ihn im Osten von Ninive, dagegen hören wir nichts über seine Rückreise u. s. w. Ebensowenig berichtet das Buch uns etwas über den

König von Ninive, weder wird uns sein Name mitgetheilt, noch die Zeit seiner Regierung, noch auch das Geschick von Ninive nach seiner Bekehrung zu Jahve. Die eigentliche Tendenz, welche der Verf. durch diese Jonagesch. in's Licht stellen wollte, wird in c. 4 2 und 4 10. 11 von ihm deutlich herausgehoben: Gott ist gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte, er lässt sich des Uebels reuen, wenn die Menschen zu ihm sich wenden. Das tritt uns schon in c. 1 entgegen, wo Gott sich der zu ihm rufenden Schiffer erbarmte, — denn die andere Tendenz in c. 1, zu zeigen, wie diese zur Erkenntniss Jahves kommen, ist eine nur nebenherlaufende —; das tritt auch in c. 2 hervor, das in seiner ursprünglichen Form nur berichtet, dass auf das Gebet Jonas der Fisch ihn unversehrt an das Land spie. Vollends deutlich lassen aber c. 3. 4 diesen Gedanken hervortreten: das sündige Ninive thut Busse, und Jahve rechtfertigt nun sein Verhalten Ninive gegenüber dadurch, dass er Jona durch sein Benehmen bei Gelegenheit des Verdorrens der Ricinus-Staude ad absurdum führt. Zugleich ist dieses Schlusscapitel insofern characteristisch, als uns hier der Universalismus in seiner vollendetsten Form entgegentritt: die Niniviten haben als Gottes Geschöpfe Anspruch auf seine Barmherzigkeit. Auch die Sendung Jonas nach Ninive will von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet und verstanden sein: nicht um Israels willen und in seinem Interesse, sondern um der Niniviten selbst willen wird Jona nach Ninive gesandt.

Diese didactische Tendenz unsers Buches ist in neuerer Zeit fast von allen Seiten anerkannt, wenngleich in der Durchführung im Einzelnen sich manche Differenzen zeigen. Nur zwei Auffassungen seien hier kurz berührt: die sogenannt typische, welche in Jona einen Typus Christi sieht auf Grund von Mt 12 40, deren Vertreter Männer wie Hengstenberg, Delitzsch, Keil u. a. sind, und die von Kleinert geltend gemachte, nach der Jonas ein Typus für Israel ist. Dass jene angesichts der Aussage Jesu Mt 12 40 eine »nicht abzuleugnende tiefe Berechtigung hat«, ist eine zweideutige Art des Ausdrucks: unbestreitbar hat Jesus unser Jonabuch in diesem Licht betrachtet, und so ist es jedenfalls zwecklos, dem historisch Gegebenen die Daseinsberechtigung abzustreiten. Aber damit ist doch keineswegs nachgewiesen, dass der Verf. unsers Buches ein derartiges Verständniss desselben gewollt hat; des Exegeten Aufgabe aber muss es doch in erster Linie sein, den Sinn zu eruiren, der von dem Verf. einer Schrift gewollt ist. Treffend macht übrigens auch Kleinert gegen diese Auffassung geltend, dass sie weder das ganze Buch berücksichtigt, noch auch dem eigenthümlichen Standpunkt des AT.'s gerecht wird. Wenn er freilich in Jona den Typus Israels, als des gegenüber den Heiden zum Propheten berufenen Volkes, in Ninive den Repräsentanten der Heidenwelt, ebenso in dem Meerungeheuer die von Gott zur Geissel Israels und der Erde bestellte Weltmacht sieht, so wird man dieser allegorischen Deutung, die in eigenartiger Weise auch Cheyne und Wright versuchen, schwerlich beistimmen können, weil durch nichts in unserm Buch auf diese allegorische Auffassung hingewiesen wird, ja diese Deutung des Meerungeheuers ist bei der Bedeutung, die dasselbe für Jona hat, geradezu ausgeschlossen. Uebrigens ist diese Differenz zwischen Kleinert und uns keine sehr erhebliche, denn Kleinert behauptet nicht, dass der Verf. aus

sich heraus frei diese Allegorie gebildet hätte, sondern er nimmt an, dass der Verf. eine vorgefundene Geschichte benutzt habe. In der That wird sich das nicht bestreiten lassen: wir haben eine Prophetenlegende vor uns, die alle Züge derselben an sich trägt. Daher diese Häufung der Wunder, die ihre Analogie an Erzählungen des späteren Judenthums haben, daher die Unbesorgtheit um das, was möglich ist: Jona muss nach Ninive und den Assyrern predigen — in welcher Sprache lässt der Verf. nicht ahnen —; was Israels Propheten trotz aller gewaltigen Predigten und der Energie ihrer Persönlichkeiten in Israel selten oder nie erreichten, erreicht Jona hier im heidnischen Ninive schon nach dem ersten Tage: alle thun Busse, Mensch und Vieh u. s. w. Natürlich hat der Verf. den überkommenen Stoff seinen Zwecken entsprechend frei gestaltet. Was den Verf. zu seiner Darstellung veranlasst hat, können wir nur muthmassen. Wahrscheinlich stellt er in Jona eine bestimmte Richtung seiner Zeit dar, jenen engherzigen Partikularismus des späteren Judenthums, welches mit Hochmuth auf alles Nichtjüdische herabsah und über Gottes Barmherzigkeit missmuthig war: sie konnten es nicht verstehen, dass Gott noch immer mit seinen Gerichten über die gottlose Heidenwelt zögerte, die er so oft durch seine Propheten verkündigt hatte, und nicht wenige waren in der Gefahr, dadurch an ihrem Glauben überhaupt Schiffbruch zu leiden vgl. Mal 2_{17}. 3_{14}ff. Zch 1_{12}. 2_{1}ff. Ein Vergleich mit den oben erwähnten Schriftstellen, in denen zur Lösung des Conflictes auf die Zukunft verwiesen wird, welche die Erfüllung der Verheissungen wie der Drohungen bringen wird, zeigt die Bedeutung unsers Buches. — Beachtenswerth ist Buddes Vermuthung, dass unser Buch Jona aus dem in der Chronik angezogenen Midrasch des Königsbuches stamme und wahrscheinlich hinter II Reg 14_{27} seine Stelle gehabt habe. Er erinnert daran, dass II Reg 14_{26}f. so ungewöhnlich warm die Barmherzigkeit Jahves in der durch Jona verkündigten Aushilfe betone, dass Jona mehr als jeder andere Proph. geeignet erschien, Träger des göttlichen Erbarmens zu sein. Auch erweise sich das Buch als aus einem Zusammenhang herausgerissen: jede Unterschrift und Zeitangabe fehle, und ויהי דבר יהוה verlange den Anschluss nach rückwärts. Setze man dagegen das Buch nach II Reg 14_{27} ein, so bleibe nichts zu wünschen übrig: die Zeit des Proph. sei damit bestimmt, die Weglassung seiner Heimath sei begreiflich, und Jahvewort lehne sich an Jahvewort. Freilich sei das Buch erst zum Zweck seines selbständigen Auftretens zugestutzt, namentlich das Gebet Jonas 2_{3-10} sei erst durch einen Späteren eingefügt vgl. unten.

Die Versuche, welche man gemacht hat, um unser Buch in Verbindung mit heidnischen spec. babylonischen Mythen zu bringen vgl. Preller Griech. Mythol. ²II, 234f. F. Chr. Baur in Ilgens Zeitschr. für histor. Theol. VII S. 88ff. Herzfeld Gesch. des Volkes Israel III, 26ff. vgl. I, 278ff, sind durchaus als gescheitert zu betrachten: es sind rein äusserliche Aehnlichkeiten, an die man sich gehalten hat, denen gegenüber der Geist unserer Schrift auf das Schwerste ins Gewicht fällt. Es ist so, wie Kuenen sagt: selbst wenn der Verf. von solchen heidnischen Mythen gehört hätte, so hat er sie doch völlig selbständig umgestaltet und seinem Zwecke dienstbar gemacht, dass sie ganz sein Eigenthum geworden sind vgl. Kuenen Einleitung II § 86 Anm. 6.

§ 3. Integrität und Einheitlichkeit des Buches.

In neuerer Zeit ist der Versuch gemacht unser Buch als aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitet darzuthun. Nach Böhme (die Composition des Buches Jona in ZATW VII, 224ff.) besteht unser Buch aus folgenden Quellen:

1) der jahwistischen (A), welche in 1 1—5a. 7. 8. thlw. 9. 10a. 11—13. 15. 2 1. 11 3 1—3a. 4b. 5. 4 1. 5a. 6. 7. (letztere drei vv. später geändert) 8b. 9. 10a thlw. 11a.

2) der elohistischen (B) 3 6—10 (durch Zusätze erweitert) 4 5b. 11b, vielleicht noch einzelne Verse und kleine Sätze in c. 4.

3) dem Redactor (R), welcher A und B zu einem Ganzen verband; und endlich

4) dem jehovistischen Ergänzer (C) 1 5b. 6. 10b. 14. 16. 2 2—10. 4 2f.

Böhme ist bei dieser Anschauung von Voraussetzungen ausgegangen, die durchaus unstatthaft sind, nämlich einer Geschlossenheit und Genauigkeit der Darstellung, wie sie bei alten Schriftstellern sehr selten angetroffen wird, vollends da nicht, wo wie hier das stoffliche Detail eine nebensächliche Rolle spielt und das ganze Schwergewicht auf die didactische Tendenz des Buches fällt. Innerhalb der Sprache haben wir Differenzen, die zu einer solchen Scheidung berechtigen könnten, nicht, denn die Gottesnamen יהוה und אלהים werden in dieser spätern Zeit durchaus promiscue gebraucht. Kuenen macht auch mit Recht dieser Anschauung Böhmes gegenüber darauf aufmerksam, dass die höchst-eigenartige Tendenz unsers Buches es viel wahrscheinlicher macht, dass wir es hier mit einer individuellen Ansicht zu thun haben, als dass diese Legende eine so grosse Popularität genoss, dass man vier verschiedene Bearbeiter annehmen könnte. Nicht minder betont er, wie es nicht ganz leicht ist, sich vorzustellen, wie bei dem von Böhme angenommenen verwickelten litterarischen Process eine Schrift entstehen konnte, deren Tendenz von Niemand ganz verkannt und von den meisten in derselben Weise aufgefasst ist vgl. Kuenen II § 86 Anm. 10. Nur in Einem Punkte hat Böhme Recht, dass nämlich das Lied in c. 2 nicht ursprünglicher Bestandtheil unsers Buches ist, wie das seiner Zeit schon de W. Knob. u. a. erkannt haben, die damit in directen Gegensatz zu Bunsen treten, der grade dies Lied als Jonas Eigenthum in Anspruch nahm, aus dem mit Heranziehung einiger traditioneller Nachrichten unser Buch herausgewachsen sei, eine Ansicht, die allein schon an der Werthung, die der Tempel 2 5 und 2 8 erfährt, scheitert, vielmehr trägt das Lied durchaus den Character der spätern Lyrik.

§ 4. Litteratur.

Vgl. das Verzeichniss bei Kleinert S. 27.

J. Friedrichsen Kritische Uebersicht über die verschiedenen Ansichten über Jonas, Leipz. 1817 2. Aufl. 1841. H. H. Kemink Overzicht van de gesch. der exegese van Jonas profetie (in Jaarb. voor wet. Theol. II, 269ff). Jäger Ueber den sittl. religiösen Endzweck des Buches Jona, in ZTh 1840 S. 35ff. F. Chr. Baur, in ZhTh VII, 90ff. F. Delitzsch, in ZlTh 1840 II. M. Baum-

garten 1842, II, 1ff. F. Kaulen liber Jonae prophetae 1862. T. K. Cheyne Theol. Review 1877, 291ff. M. Kalisch Bible Studies, Part. II, The book of Jona 1878. A. E. O'Connor étude sur le livre de Jonas, Genf 1883. C. H. H. Wright Biblical Essays 1886, S. 34ff. H. Martin The Prophet Jonah, Edinburg 1891. H. Clay Trumbull Jona in Nineveh Philadelphia 1892. Löwy Ueber das Buch Jona, Wien 1892. J. Kennedy On the book of Jonah, London 1895. Böhme ZATh VII, 224ff. Budde ZATW XII, 40ff.

1 [1]Und es erging das Wort Jahves an Jona, den Sohn des Amitthai, also:
[2]auf, gehe nach der grossen Stadt Ninive und predige ihr, dass ihre Bosheit
vor mich gekommen ist. [3]Aber Jona machte sich auf, nach Tharšiš vor Jahve
zu fliehen, und ging hinab nach Joppe und fand ein Schiff, das nach Tharšiš
fuhr, bezahlte den Preis und stieg ein, um mit ihnen nach Tharšiš zu gelangen

Cap. 1. Jona entzieht sich dem göttlichen Befehl, Ninive zu predigen, durch die Flucht, indem er ein nach Tartessus fahrendes Schiff besteigt. Als unterwegs sich ein furchtbarer Sturm erhebt, durch den sie in die äusserste Gefahr kommen, wird Jona durch das Loos als der Schuldige bezeichnet, und auf sein Geheiss werfen ihn nun die Schiffsleute in's Meer. Als des Meeres Ungestüm sich legt, fürchteten sie Jahve, brachten ihm Opfer dar und gelobten ihm Gelübde.

Auffallend ist der Anfang mit ויהי, der sich freilich ebenso ISam 1_1. Rt 1_1 und Ez 1_1 findet, doch ist es bei der letzteren Stelle sehr fraglich, ob sie ursprünglich das Buch des Ez. eröffnet vgl. Cornill zu d. St.; ISam 1_1 erklärt sich wahrscheinlich daher, dass das Cap. aus einem grösseren Zusammenhang entlehnt ist. Budde behauptet dasselbe auch vom Buche Ruth und unserm Buche, beide sollen zum Midrasch der Bücher der Könige gehört haben, und zwar sei das unsrige ein Midrasch zu IIReg 14_{25}, der seine Stelle vielleicht hinter v. 27 gehabt habe. Aber die vorher hervorgehobene Thatsache des hier im Anfang stehenden ויהי gestattet so verschiedene Erklärungen, dass es nicht möglich ist, daraus einen sicheren Schluss zu ziehen, jedenfalls lässt die Chronik sonst durchaus nichts von dem Geist, der in diesem Midrasch geherrscht haben würde, erkennen. Smend (Altt. Relgesch. S. 409 Anm. 1) vermuthet, dass das Buch vielleicht von Anfang an für das Dodekapropheton geschrieben ist. Jona ben Amitthai ist ohne Zweifel mit dem IIReg 14_{25} identisch. v. **2** Zu העיר הגדולה vgl. Gen 10_{12}. Strabo XVI, 1. 3. Diod. II, 3; in 3_3 sieht übrigens der Verf. deutlich auf Ninive als eine gewesene Stadt zurück und giebt damit selbst zu erkennen, dass er zeitlich von Jona ben Amitthai IIReg 14_{25} getrennt ist. קרא על ist gewiss nicht von קרא אל 3_2 verschieden (gegen Keil), wie denn überhaupt in der späteren Sprache beide Präpos. fast promiscue gebraucht werden vgl. z. B. Koh 12_7. Zu עלתה vgl. Gen 18_{21}, hier ist der Himmel als Jahves Wohnsitz gedacht. v. **3** Als Bewohner Palästinas wohnt Jona vor Jahves Antlitz, wer Pal. verlässt, ist fern von Jahves Antlitz vgl. Gen 4_{14}. ISam 26_{19}. IIReg $17_{20.23}$. תרשיש phönicische Colonie am Baetis (Guadalquivir) vgl. Gen 10_4. Das Motiv zur Flucht bringt erst 4_2 nach: es ist die Besorgniss, Gott möchte der gottlosen Stadt, wenn sie Busse

fern von Jahve weg. [4]Da warf Jahve einen grossen Wind auf das Meer, und
es entstand ein grosser Sturm im Meere, so dass das Schiff zu scheitern drohte.
[5]Und die Schiffer fürchteten sich und schrieen ein jeder zu seinem Gott und
warfen die Geräthe im Schiffe in das Meer, um sich Erleichterung zu schaffen,
Jona aber war in den untersten Schiffsraum gestiegen, hatte sich hingelegt und
schlief. [6]Und der Capitän näherte sich ihm und sprach zu ihm: was schläfst
du? Auf, rufe zu deinem Gott, vielleicht wird Gott auf uns Bedacht nehmen,
dass wir nicht umkommen. [7]Und sie sprachen einer zum andern: wohlan, wir
wollen losen, damit wir erkennen, um wesswillen dies Unglück uns trifft. Da
losten sie, und das Loos traf Jona. [8]Und sie sprachen zu ihm: melde uns
doch, *um wesswillen dies Unglück uns trifft,* was dein Geschäft ist, und woher
du kommst, was dein Land ist, und von welchem Volk du bist. [9]Da sprach
er zu ihnen: ich bin ein Hebräer und Jahve, den Gott des Himmels, fürchte

---

thut, Verzeihung angedeihen lassen. יפו = Ἰόππη Act 9_{36} das heutige Jaffa, in persischer Zeit Esr 3_{7} und wahrscheinl. schon früher Hafen vgl. Jos 19_{46}. Zum Part. באה im Sinn des Fut. vgl. K. § 116, 2a. Das Suff. in עמהם geht auf die dem Sinne nach unter אניה mitbefassten Schiffer vgl. K. § 135, 5 Anm. 2. v. **4** חשב findet sich von leblosen Dingen nur hier gebraucht, fast unserm »nahe daran sein« entsprechend. Die Schiffer v. **5** waren keine Israeliten, sondern wohl meist Phönicier, aber aus verschiedenen Orten, daher auch nicht alle zu demselben Gott rufen. Sie werfen die Geräthe in's Meer, um das Schiff zu erleichtern. Die Noth ist als auf ihnen lastend gedacht, daher מעליהם. ויונה וגו׳ ist Umstandss., demnach hier durch ein Plusquamperf. zu übers., und zu ירכתי vom untersten Schiffsraum vgl. Ez 32_{23}. Am 6_{10}. ספינה das dem hebr. אניה entspr. aram. und arab. Wort. Zu נרדם vom tiefen Schlaf vgl. תרדמה Gen 2_{21} und Jdc 4_{21} und zum Patach im Impf. Niph. vgl. K. § 51, 2 Anm. 2. Der Schlaf ist schwerlich ein Zeichen seines bösen Gewissens und seiner muthlosen Abgespanntheit, sondern seiner Sicherheit, in der er sich nun geborgen glaubt. Die Thatsache, dass Jona nicht mit den andern betet, lenkt die Aufmerksamkeit auf ihn v. **6**. Zu חֹבֵל vgl. Ez $27_{8.27-29}$, es ist hier coll. רב החבל = der Capitän. מה וגו׳ nicht »Was ist dir, du Schläfer?« (Klein), denn נרדם als eigentl. Vocativ müsste den Art. haben, daher vielm.: warum schläfst du vgl. Ps 50_{16}. Ew. § 325b. Zu יתעשת vgl. das aram. עשית Dan 6_{4}, ל führt die Person ein, zu Gunsten deren Gott sich besinnt, Ueberlegung anstellt vgl. Ps 40_{18}. Natürlich folgt Jona der Mahnung des Capitäns und begiebt sich mit ihm auf Deck. Das ist als selbstverständlich übergangen, v. **7** berichtet vielmehr sofort, wie die Schiffsleute, weil der Sturm noch immer sich nicht legt, durch das Loos den Schuldigen festzustellen suchen, der nach ihrer Meinung den Zorn der Gottheit herausgefordert hat. בשלמי ist eine nur der spätern Sprache angehörige Verbindung vgl. K. § 150, 2 Anm. 2c. In v. **8** ist der Satz באשר למי הרעה הזאת לנו auffallend, nicht nur wegen des אשר, da der Verf. sonst ש schreibt, sondern auch um desswillen, weil diese Frage jetzt sinnlos ist, nachdem durch das Loos der Schuldige getroffen ist vgl. v. 10. v. Orelli hat die Frage freilich als ursprünglich zu vertheidigen gesucht: sie fragen damit, ob er sich als schuldig bekenne und so das Ergebniss des Looses bestätige, aber das konnte diese Frage gar nicht besagen. Da nun dieser Zusatz im cod. Vatic., in dem Soncin. Proph. und cod. 195 Kenn. fehlt, und in cod. 384 am Rande steht, so wird man ihn mit Recht streichen, er ist offenbar eine an falscher Stelle in den Text gedrungene Glosse zu בשלמי וגו׳. Sie fragen nicht nur nach seiner Nation, sondern auch nach seinem Geschäft, weil vielleicht auch darin die Ursache des Gotteszornes liegen könnte. Jona weist in seiner Antwort v. **9** nur auf seine Nationalität und Religion: mit עברי bezeichnen die Israeliten sich auch sonst den Ausländern gegenüber, vgl. Gen 40_{15}. Ex 2_{7}. 3_{18} u. ö. Charakteristisch ist die Beschreibung Jahves als des

ich, der das Meer und das Trockene gemacht hat. [10] Da fürchteten die Männer
sich sehr und sprachen zu ihm: was hast du da gethan! Denn die Männer er-
kannten, dass er auf der Flucht vor Jahve war, *denn er hatte es ihnen ge-
meldet.* [11] Und sie sprachen zu ihm: was sollen wir dir thun, damit das Meer
sich beruhige und uns nicht länger bedrohe? denn das Meer stürmte immer
ärger. [12] Da sprach er zu ihnen: Nehmt mich und werft mich in das Meer,
damit es sich beruhige und euch nicht länger bedrohe, denn ich weiss, dass um
meinetwillen dieser grosse Sturm über euch gekommen ist. [13] Da strengten die
Männer sich an, wieder zum Lande umzuwenden, aber sie vermochten es nicht,
denn das Meer stürmte immer ärger wider sie. [14] Da riefen die Männer zu
Jahve und sprachen: ach Jahve, nicht mögen wir umkommen um der Seele
dieses Mannes willen, und bringe nicht unschuldiges Blut über uns, denn du,
Jahve, hast gethan, wie es dir gefiel. [15] Und sie nahmen Jona und warfen ihn
in das Meer, da liess das Meer von seinem Wüthen ab. [16] Und die Männer
fürchteten Jahve sehr und opferten Jahve und gelobten Gelübde.
2 [1] Und Jahve trug einem grossen Fisch auf, Jona zu verschlingen.

Himmelsgottes, der das Meer und das Trockene gemacht hat. ירא hebt nicht seine Frömmigkeit heraus, sondern bezeichnet lediglich seine Zugehörigkeit zum Bekenntniss Jahves: er ist der allmächtige und somit auch wahre Gott. Hatte das Loos ihnen gesagt, dass Jona der Schuldige ist, und erkennen sie jetzt, mit wem sie es bei diesem Sturm zu thun haben, gegen wen sich Jona versündigt hatte, so begreift sich ihre Furcht, die sie befällt. v. **10** Die Worte מה זאת עשית sind nicht als Frage, sondern als Ausruf des Schreckens zu verstehen, vgl. Gen 3 13, wie das Folgende zeigt, weisen sie damit auf seine Flucht vor Jahve hin. Die beiden Sätze כי ידעו und כי הגיד להם stossen sich gegenseitig, offenbar sind die Worte am Schluss des v. späterer Zusatz: daraus dass Jona vom Zorne Jahves getroffen hier auf dem Meere ist, schliessen sie, dass er vor ihm geflohen ist. Zu dem finalen Impf. mit וְ vgl. K. § 165, 1 und zu הלֵךְ וסער v. **11** vgl. Prv 4 18. I Sam 2 26. II Sam 3 1. 15 12. Als Jona v. **12** ihnen den Rath gegeben, ihn in's Meer zu werfen, versuchen sie zunächst das Land zu erreichen, aber umsonst. חתר v. **13** eig. durchbrechen vgl. Ez 8 8, vordringen Am 9 2 bezeichn. hier wohl den Versuch, rudernd die Wogen zu durchbrechen bezw. zu durchschneiden. Zu להשיב ist אניה bezw. ספינה als Obj. zu denken. Als ihr Versuch nicht gelingt, entschliessen sie sich dazu, Jonas Rath zu befolgen, bitten aber v. **14**, dass Gott sie nicht wegen des Lebens (בנפש) dieses Mannes verderben möge. Der andere Satz ואל תתן ist damit wesentlich parallel und will nicht sagen, dass sie Jona für unschuldig halten (Hitz), sondern will vielmehr hervorheben, dass sie sich der Vergiessung unschuldigen Blutes nicht glauben schuldig zu machen (Or.). Der Begründungss. betont, dass Jahve, der thut, was ihm wohlgefällt, sie dadurch, dass er den Sturm über sie gebracht und durch das Loos Jona hat treffen lassen, in ihrem Thun bestimmt hat, vgl. I Sam 3 18. אָנָּה ist nicht contrah. aus אל־נא (Keil u. a.), sondern aus אָהּ־נָּה vgl. Stade § 373. Zu נקיא vgl. Jo 4 19. Dieser v. 14 widerspricht durchaus nicht dem Vorhergehenden (Boehme), sondern stimmt trefflich zu der v. 13 enthaltenen Charakteristik der Seeleute. Woher konnten sie auch wissen, dass des Jona Rath ein gottwohlgefälliger war? Daher hier mit Recht trotz v. 7 u. 12 ihre Bitte. Als der Sturm sich legt v. **15**, erkennen sie Jahve, bringen ihm sofort ein Opfer dar und geloben weitere für den Zeitpunkt der Landung. Erst hier passt die Hervorhebung ihrer Anerkennung Jahves, nicht aber v. 14, wo demnach nicht mit dem Syr. übers. werden darf: denn du bist Jahve.

Cap. 2. Jonas Errettung. Auf göttl. Auftrag verschlingt ein grosser Fisch den

Und Jona war drei Tage und drei Nächte im Innern des Fisches. 2 *Und Jona*
betete zu Jahve, seinem Gott, aus dem Innern des Fisches 3 *und sprach: Ich habe*
aus meiner Bedrängniss zu Jahve gerufen, und er hat mich erhört, aus dem
Innern der Scheol habe ich geschrieen, du hast meine Stimme gehört. 4 . . . . .
und du warfest mich in die Tiefe, in das Herz des Meeres, Strömung umgab
mich, alle deine Wogen und Wellen gingen über mich. 5 *Ich dachte: verbannt*

Jona, in dessen Bauch er drei Tage und drei Nächte bleibt und ein Dankgebet an Jahve richtet. Danach speit der Fisch den Jona ans Land.

v. **1**. Der Fisch ist nicht näher bestimmt und alle Versuche ihn zu bestimmen überflüssig: haben wir hier einen historisch-treuen Bericht, wie einige Exegeten noch immer glauben, so kommen wir trotz des von Keil u. a. angenommenen grossen Haifisches (canis oder squalus carcharias) ohne die Annahme eines ausserordentlichen Wunders nicht aus, denn alle von Keil u. a. beigebrachten Gesch. reichen doch nicht aus, um die Möglichkeit nachzuweisen, dass Jemand drei Tage und Nächte im Bauche des Fisches leben konnte. Die Schwierigkeit bleibt auch dann dieselbe, wenn man mit Orelli an der Zeit etwas abzuhandeln sucht, nach ihm soll nämlich die Zeitbestimmung nur sagen, dass es sich um eine Dauer handelt, »die nach vorwärts und rückwärts über 24 Stunden hinausreicht«. Haben wir aber eine Prophetenlegende vor uns, wie von den Meisten heute angenommen wird, so ist die Frage nach der Art des Fisches erst recht eine überflüssige. v. **2** Jona betet, während er im Fische ist, das geht mit unwiderleglicher Bestimmtheit aus ממעי הדגה hervor. Wenn das Gebet wesentlich Dankgebet nach überstandener Gefahr ist, so liegt darin freilich eine Schwierigkeit, die aber nicht so zu lösen ist, dass man ממעי vergewaltigt, schwerlich auch so, dass man mit Keil meint: Jona habe in diesem Lebendigverschlungenwerden durch den Fisch ein Unterpfand seiner künftigen Rettung gesehen. Mit Recht bemerkt Klein. demgegenüber, dass die Fristung des Lebens auf diese Weise ebenso gut und noch eher die peinvolle Vorstellung eines viel hässlicheren Todes als Ertrinken erwecken und daher das nächstliegende Gefühl nicht Dank, sondern ängstliche Ungewissheit sein musste, er fordert auch, dass etwas von der Zwischenvorstellung des Unterpfandes im Gebet hätte angedeutet sein müssen. Wenn Klein. freilich von hier aus eine Stütze für seine symbolische Erklärung zu gewinnen sucht: der im Fisch betende Jona repräsentire das im Exil Gott suchende und seine begnadigende Hand erkennende Volk Israel, — so wird man diese Auffassung so lange beanstanden müssen, als nicht andere zwingende Gründe beigebracht werden. Richtig bleibt an der Darlegung von Keil doch so viel, dass der Fisch das Mittel zu der Erhaltung des Jona wird: er soll erklären, wie der auf dem hohen Meer Ausgeworfene doch schliesslich gerettet wird. M. E. bleibt die natürlichste Erklärung des oben hervorgehobenen Thatbestandes immer die schon von de Wette und Knobel (Prophetism. II, 377) und in neuerer Zeit von Cheyne (The Origin of the Psalter p. 126f.) und Budde (ZATW XII, 42) gegebene, dass nämlich unser Lied gar nicht ursprünglicher Bestandtheil des Buches ist, es ist Einschub eines Späteren, der den Inhalt des ויתפלל v. 2 vermisste und die Ergänzung mit Rücksicht auf die geschehene Rettung machte. Der Verf. unseres Buches selbst hätte das Lied gewiss an den Schluss des Kap. nach erfolgter Rettung gesetzt. Zu v. **3** a vgl. Ps 18 7. 120 1. Das Impf. mit Waw cons. nach dem Perf. erfordert mit Nothwendigkeit die Auffass. von der vollzogenen Errettung. Wie der Scheol in Jes 5 14 Rachen und Schlund zugeschrieben wird, so hier בטן, שאל selbst ist hier Bezeichnung für die drohende Todesgefahr vgl. Ps 18 6. 30 1. v. **4** ותשליכני ist nicht Fortsetzung von שמעת, sondern greift über dieses Verb. zurück auf den Anfang der Noth. Das ist freilich auffallend, die Vermuthung ist daher nicht abzuweisen, dass vor diesem ותשליכני etwas ausgefallen ist (Wellh.) Zu בלבב ימים vgl. Ez 27 4. 25 und zum Plur. ימים vgl. K. § 124, 1. נהר die Bezeichnung der Meeresströmung wie Ps 24 2. Zu

*bin ich aus deinen Augen, *wie* kann ich ferner zu deinem heiligen Tempel*
aufblicken! 6 *Es umringten mich Wasser bis an die Seele, die Tiefe umgab*
mich, Tang war um mein Haupt gewunden. 7 *Zu den Gründen der Berge*
stieg ich hinab, der Erde Riegel waren hinter mir auf ewig; — da
holtest du, Jahve mein Gott, mein Leben aus der Grube. 8 *Als meine Seele in*
mir erschöpft war, da gedachte ich an Jahve, zu dir kam mein Gebet, zu
deinem heiligen Tempel. 9 *Die Verehrer nichtiger Eitelkeiten lassen ihr Bestes*
im Stich. 10 *Aber ich will mit dem Preise des Dankes dir opfern, was ich*
gelobt, will ich bezahlen. Die Hilfe steht bei Jahve.
11 Und Jahve befahl dem Fisch, und er spie Jona an das Land.
3 1 Und das Wort Jahves kam zum zweiten Mal an Jona also: 2 auf,
gehe nach der grossen Stadt Ninive und predige ihr, was ich dir sagen werde.
3 Und Jona machte sich auf und ging nach Ninive nach dem Worte Jahves.
Ninive aber war eine grosse Stadt vor Gott, drei Tage zu durchwandern. 4 Und

---

4b vgl. Ps 42_{8}, wo der Ausdruck bildlich gebraucht ist. **5**a ist im Wesentlichen = Ps 31_{23}, nur dass sich dort die Schreibart נגרזתי findet. In **5**b haben Keil u. a. den Ausdruck einer zuversichtl. Hoffnung gefunden, so stehe 5b zu 5a im Gegensatz, daher אך. Aber mit Recht bemerkt dagegen Steiner, dass dieser Gegens. nicht in die Stimmung des Verses passe, der Inhalt von v. 10 würde damit zu früh vorausgenommen und der Zusammenhang von v. 5. 6 zerschnitten. Offenbar ist vielm. mit Theod. אֵךְ = אֵיךְ zu lesen: 5b setzt die Stimmung von 5a fort. v. **6**. **7**a beschreiben die Grösse der Gefahr, in der er sich befand. Zu v. 6a vgl. Ps 18_{5}. 69_{2}. Da das Schilf auf dem Meeresgrunde wächst, so weist 6c darauf hin, wie tief er gesunken war. v. **7**a setzt diesen Gedanken fort. קצבי ist offenbar = קצוי, wenn dies nicht vielleicht gradezu einzusetzen ist, sonst hat קצב diese Bedeut. nicht, es ist = Schnitt, Gestalt vgl. I Reg 6_{25}. 7_{37}. Die Riegel der Erde waren auf die Dauer hinter ihm, d. h. die Erde war ihm verschlossen, er fürchtet nie wieder auf das Trockne zu kommen. Zu **7**b vgl. Ps 30_{4}. Die Grube passt genau genommen zu den vorhergehenden vv. nicht, falls man diese wörtlich versteht; thatsächlich aber handelt es sich dort um in's Einzelne ausgemalte Bilder, welche des Beters Noth beschreiben, in ihre Reihe passt auch שחת. Zu v. **8**a vgl. Ps. 142_{4}. 143_{4}; zu **8**b vgl. Ps 18_{7}. 5_{8}. Zum Subj. in v. **9**a vgl. Ps 31_{7}. הבלי שוא ohne Zweifel Bezeichn. der nichtigen Götzen vgl. Dtn 32_{21}, und zu חסדם vgl. Ps 144_{2}, es ist der Gegensatz zu הבלי שוא, also Bezeichn. Jahves als der Quelle und des Inbegriffs aller Güte. Zu בקול תודה v. **10** vgl. Ps 42_{5}. Die Gelübde, die er in der Noth gethan, will er erfüllen, vgl. Ps $50_{14.\,23}$. Der Schluss ישועתה ליהוה begründet das oben Ausgesprochene: das will er thun, weil eben Jahve der Spender aller Hilfe ist. Zur Form ישועתה vgl. K. § 90, 2 Anm. b. Unter היבשה v. **11** werden wir gewiss an Pal. zu denken haben.

cap. **3**. Die Predigt des Jona in Ninive und ihr Erfolg. Jona entzieht sich beim zweiten Mal der an ihn ergehenden Aufforderung nicht: er soll reden, was Jahve ihm sagen wird v. **1—3**. לאלהים v. 3 will darauf hinweisen, dass sie auch für Gott, nach seinem Urtheil עיר גדולה war vgl. Gen 10_{9}. Wie schon oben bemerkt, schaut der Verf. auf Ninive als eine der Vergangenheit angehörige Stadt zurück, von der er von Hörensagen weiss, das ergiebt sich aus היתה v. 3. So erklärt sich מהלך שלשת ימים. Da nach Herod. 5_{53} und Diod. 2_{3} der Durchmesser der Stadt nur eine starke Tagereise, ihr Umfang aber nach Diod. 2_{3} 480 Stadien, d. i. etwa drei Tagereisen betrug, so hat man מהלך vom Umfang verstehen wollen, was sich aber sprachl. nicht rechtfertigen lässt, vollends neben מהלך in v. 4 unmöglich ist. Es aber von dem Weg zu verstehen, der die verschiedenen Marktplätze miteinander verband (Klein. Or. u. a.), liegt gar kein Grund vor: die Grössenangabe v. 2 verliert dadurch ihre Bedeutung. Jona beginnt schon am

Jona begann eine Tagereise weit in die Stadt hineinzugehen, predigte und
sprach: noch 40 Tage, dann wird Ninive zerstört. 5 Da glaubten die Männer
von Ninive Gott und riefen ein Fasten aus und legten Trauergewänder an,
Klein und Gross. 6 Und das Wort kam an den König von Ninive, und er
stand auf von seinem Throne, legte seinen Mantel ab, bedeckte sich mit dem
Trauergewand und setzte sich auf die Asche, 7 und liess ausrufen und sprach
in Ninive: auf Befehl des Königs und seiner Grossen also: Mensch und Vieh,
Rindvieh und Kleinvieh sollen nichts essen, man soll nicht weiden und kein
Wasser trinken 8 und sich mit Trauergewändern bedecken, *Mensch und Vieh,*
und zu Gott mit Macht rufen, und jeder soll von seinem bösen Wege und dem
Frevel seiner Hände ablassen. 9 Vielleicht kehrt Gott um und lässt sich's reuen
und lässt ab vom Grimme seines Zornes, dass wir nicht umkommen. 10 Als
Gott ihr Thun sah, dass sie abliessen von ihrem bösen Wege, liess Gott sich
des Uebels gereuen, das er nach seinem Wort ihnen anthun wollte, und that
es nicht.

---

ersten Tage mit seiner Busspredigt und giebt ihnen eine Frist von 40 Tagen v. **4** bis zur Zerstörung. LXX hat nur drei Tage, während die andern verss. mit dem MT. übereinstimmen. Treffend bemerkt übrigens Steiner gegen Keil, der v. 4 so versteht, als habe Jona während des Tages seinen Spruch öfter wiederholt, dass die Massbestimmung mit dem Hauptverbum enger verbunden werden muss: sein erster Gang in die Stadt erstreckte sich eine Tagereise weit, dann predigte er. v. **5** ff. weisen auf den Erfolg: die Niniviten thun Busse und glauben an Jahve. Wie sie den Jona haben verstehen können, darüber giebt uns diese Prophetenlegende keine Auskunft, und es heisst den Charakter der Erzählung verkennen, wenn man, wie Orelli, das durch Hinweis auf Jes 36 11 erläutern will: aus dieser Stelle folgt übrigens nur, dass das Aramäische internationale Verkehrssprache im Orient unter den Gebildeten bezw. Regierenden war, nicht aber dass jeder Israelit und jeder Ninivit Aramäisch sprach und verstand, zudem würde, was für die Zeit des Jes. bezeugt ist, nicht ohne Weiteres auf die Zeit des Jona übertragen werden können. Zu Fasten und Trauergewand vgl. Jo 1 13f. u. m. Archäol. I, 125. 190 ff. II, 270 f. Zu מגדולם וגו' vgl. K. § 133, 3. Statt ב nach ויאמינו sollte man eher ein ל erwarten, denn thatsächlich ist der Sinn: sie glaubten Gott, der durch Jona zu ihnen sprach; האמין ב hat sonst die Bedeut.: sein Vertrauen auf Jemand setzen Gen 15 6. Num 14 11. Auch die Darstellung v. **6** zeigt deutlich die naive Form der Legende: der König, an den nicht sofort die Gerichtspredigt des Jona kommt, steigt von seinem Thron, legt seinen Königsmantel vgl. Jos 7 21 ab, zieht das Trauergewand an und setzt sich in die Asche vgl. Job 2 8. v. **7** f. weist auf des Königs Edict, das er überall verkündigen lässt. מטעם וגו' leitet die Verkündigung ein. Zu טעם = Befehl vgl. das Aram. טְעֵם Dan 3 10. 29: Mensch und Thier sollen sich jeder Nahrung enthalten. Nach v. **8** hätten auch בקר und צאן Trauergewänder getragen, ob nicht, wie Wellh. vermuthet, האדם והבהמה auf eine ergänzende Hand, die 4 11 missverstanden, zurückgeht? Namentlich der Schluss 4 11, wo das Vieh neben den unzurechnungsfähigen Kindern erscheint, macht das wahrscheinlich. Wie offenbar in ויקראו nur die Menschen Subj. sind, so auch in ויתכסו. Zu einer derartigen nachträglichen Einfügung des Subj. vgl. Wellhausen Einleitung[4] S. 639 f. v. 8b enthält die Hauptforderung der Bekehrung. Zu v. **9** vgl. Jo 2 14. Von einem Widerspruch der vv. 6—9 mit v. 5, die desshalb zwei Quellen zuzuweisen seien (Böhme), kann keine Rede sein. v. **10** hebt hervor, wie Gott sich erweichen lässt, vgl. Am 7 3. Ex 32 14. Uebrigens ist wohl absichtlich hier von v. 3 ab der Name אלהים gewählt.

4 1 Das missfiel dem Jona sehr, und er zürnte 2 und betete zu Jahve
und sprach: ach Jahve, war das nicht mein Gedanke, als ich noch in meinem
Lande war? Darum floh ich zuvor nach Tharšiš, denn ich dachte, dass du ein
gnädiger und barmherziger Gott, langmüthig und reich an Huld bist, und dich
des Uebels reuen lässest. 3 Und nun, Jahve, nimm doch meine Seele von mir,
es ist besser, dass ich sterbe, denn dass ich lebe. 4 Da sprach Jahve: zürnst
du wohl mit Recht? 5 Und Jona ging aus der Stadt und setzte sich östlich
von der Stadt nieder und machte sich eine Hütte und sass darunter im
Schatten, bis dass er sähe, was in der Stadt geschehen würde. 6 Da gebot Jahve
Gott einem Ricinus, und der schoss auf über Jona, so dass er sein Haupt be-
schattete, *um ihn zu befreien von seinem Missmuth.* Und Jona freute sich
über den Ricinus sehr. 7 Da gebot Jahve am andern Morgen einem Wurm, und
der stach den Ricinus, so dass er verdorrte. 8 Und als die Sonne aufging,
gebot Gott einem glühenden (?) Ostwind, und die Sonne stach auf das Haupt
des Jona, so dass ihm schwach wurde. Da bat er, dass seine Seele sterbe, und

cap. 4. Jonas Unwille und Zurechtweisung. Zu וירע אל v. 1 vgl. ירע mit ל Neh 2 10. 13 8. רעה גדלה ist Accus., der um einen Adverbialbegr. anzufügen gesetzt ist vgl. Neh 2 10. K. § 117, 2 Anm. v. 2 קדמתי schwerlich »ich suchte zuvorzukommen« nämlich dem, was nun geschehen ist, sondern das verb. giebt den Adverbialbegriff »zuvor, früher«: »ich bin zuvor geflohen«, vgl. K. § 120, 1. Zu 2b vgl. Jo 2 13. Ex 34 6. Ps 86 15. 103 8, doch vgl. zu Jo 2 13. v. 3a fusst auf 1 Reg 19 4: Elia bittet Gott ihn fortzunehmen, weil er sein Wirken für erfolglos hält, Jona, weil Gott gegen Ninive barmherzig ist und seine Gerichtsdrohung nicht erfüllt, ein bezeichnender Unterschied. Zu v. 3b vgl. Gen 27 46. v. 4 ist היטב adverb. Inf. abs., vgl. Dtn 9 21. 13 15, von Symm. richtig durch δικαίως wiedergegeben, vgl. Gen 4 6f. Jona wartet nun ausserhalb der Stadt und zwar im Osten von ihr v. 5, wie sich die Dinge entwickeln werden, innerlich vielleicht doch noch hoffend, dass Gott seine Gerichtsdrohung bewahrheiten werde v. 5. Jedenfalls steht der v. nicht in einem unlöslichen Widerspruch mit dem Vorhergehenden, so dass wir etwa genöthigt wären, hier zwei verschiedene Quellen anzunehmen (Boehme). Gut macht auch Kuenen darauf aufmerksam, dass das längere Verweilen Jonas, das hier verkündet wird, nöthig war, um die folgende Lehre anzuknüpfen. Wellh.'s Bemerkung, dass LXX בצל nicht lasen, ist schwerlich zutreffend, vgl. Swete z. d. St. Der in v. 6 auftretende Gottesname יהוה אלהים ist wohl aus Gen 2 4ff. entlehnt. קיקיון LXX κολοκύνθη von Hier. richtig mit dem Ricinus zusammengestellt, einem in Palästina häufigen, an sandigen Orten wachsenden Strauch, der wegen seines schnellen Wachsthums auch von Plinius erwähnt wird. Er hatte breite Blätter, die Schatten geben konnten. Der im Griech. sich findende Name für Ricinus und Ricinusöl κίκι vgl. Her. 2 94. Plin. 15 7 stammt aus dem Aegypt. wie auch unser Ausdr., vgl. assyr. ḳûḳânîtu vgl. Löw Pflanzennamen S. 353. Der Satz להציל לו מרעתו v. 6 passt nicht in diesen Zusammenhang, denn nicht durch das Aufwachsen wird Jona von seinem Unmuth geheilt, sondern in Folge des Wortes Jahves, das ihm die ganze Thorheit seines Verhaltens zu Gemüthe führt. Wir haben in diesen Worten wohl eine Glosse zu sehen. Zu לו als Accus. vgl. zu Hos 10 12 u. ö. Nachdem in Folge des Wurmstichs der Ricinus plötzlich verdorrt ist v. 7, entbietet Gott den glühend heissen Ostwind, durch den im Bunde mit der auf Jonas ungeschützten Kopf herniederbrennenden Sonne der Prophet völlig kraftlos wird. Kann auch über die Bedeutung von חרישית v. 8 kein Zweifel sein — es muss etwa »glühend heiss« sein — so ist doch die Ableitung sehr fraglich, vielleicht ist mit Stein. חֲרִישִׂית zu lesen = חֲרִיסִית, so dass wir eine Ableitung von חרס Sonne

sprach: es ist besser, dass ich sterbe, als dass ich lebe. [9]Und Gott sprach zu
Jona: zürnest du mit Recht über den Ricinus? Und er sprach: mit Recht bin
ich erzürnt bis in den Tod. [10]Da sprach Jahve: du hast Mitleid mit dem
Ricinus, um den du dich nicht gemüht und den du nicht gross gezogen hast,
in der einen Nacht ist er entstanden, in der andern ist er vergangen. [11]Und
ich sollte nicht Mitleid haben mit der grossen Stadt Ninive, in der mehr als
120000 Menschen sind, welche den Unterschied von Links und Rechts nicht
kennen, und viel Vieh?

---

hätten. Die Verbind. von הכה mit על findet sich sonst nicht, vgl. Ps 121_{6}. Jes 49_{10}. Zu ויתעלף vgl. Am 8_{13}. וישאל וגו׳ vgl. I Reg 19_{4}: das logische Subj. des Sterbens ist als Obj. zu וישאל gezogen. Zu v. **9** vgl. v. 4 und Mt 26_{38}. v. **10** f. die göttl. Antwort, welche an das Mitleid des Jona mit קיקיון anknüpft, obgleich Jona doch kein inneres Verhältniss zu der Pflanze hatte: er hatte sich weder um sie gemüht, noch sie gross gezogen, in einer Nacht kam sie und in einer Nacht verging sie. Ueber בן zur Umschreibung eines Adj. vgl. K. § 128, 2 Anm. 2 und über בִן vgl. K. § 96. Zu dem Frages. ואני לא אחוס v. **11** K. § 150, 1, und zu משתים mit aufgehobener Verdoppelung vgl. K. § 20, 3b. »Menschen, die nicht die rechte von der linken Hand unterscheiden können« ist Bezeichnung für das zarteste Kindesalter, bei dem von sittlicher Verschuldung noch keine Rede ist: mit diesen unzurechnungsfähigen Kindern wie mit dem schuldlosen Vieh sollte Gott kein Erbarmen haben, der doch beide erschaffen? Jona ist so durch sich selbst überwunden und muss verstummen.

Micha.

§ I. Der Inhalt.

Die in dem Buch Micha vereinigten und dem Propheten Micha zugeschriebenen Prophetien sind von der Kritik zum Theil als Michanisch beanstandet. Es ist daher nöthig, ehe wir in eine Erörterung über die Wirksamkeit des Micha eintreten, die Frage zu untersuchen, welche der Prophetien mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit dem Micha zugeschrieben werden können. Das Buch beginnt c. 12—4 mit einer Schilderung der Theophanie: Jahve fährt hernieder, um über Israel und Juda Gericht zu halten, Samarien wird zerstört v. 5—8, aber auch über Juda brechen die Feinde herein. v. 10 ff. beschreiben den Zug der Feinde in einer Reihe von Versen, die voll von Paronomasien sind, doch ist der Text leider so verderbt, dass wir nur an einigen Stellen in der Lage sind, den Sinn derselben mit Sicherheit festzustellen. c. 2 wendet sich besonders gegen die gewaltthätigen Grossen, welche durch ihre Frevel das Gericht verschulden. Freilich wollen sie von einer Gerichtsverkündigung nichts hören, sie meinen viemehr vor allem Unglück geborgen zu sein, weil Jahve langmüthig sei und das Haus Jakob nicht verstossen könne. Ihre Gewaltthaten gegen die Armen, Wittwen und Waisen soll man ihnen nicht vorrücken, sondern wer von Wein- und Rauschgetränk zu ihnen redet, der ist ihr Prophet v. 1—11. Unvermittelt schliesst sich an diese Worte sofort die Verheissung, dass die Zerstreuten gesammelt und unter Jahves Anführung hinaufziehen werden v. 12. 13. In c. 3 wendet der Proph. sich abermals an die Leiter Judas: die höhern Beamten, die Richter und Propheten, er schildert ihr Treiben, in dem die Zerstörung Zions begründet ist v. 1—12.

Die beiden folgenden capp. 4. 5 enthalten eschatologische Hoffnungen. Sie beginnen mit dem Ausblick in die letzten Tage, wo die Heiden nach dem Tempel wallfahrten werden, und in Folge ihrer Unterordnung unter Jahves Entscheid eine Zeit des allgemeinen Friedens anbrechen wird v. 1—4. Jetzt ist es freilich noch nicht so, sondern so viele Völker, so viele Götter v. 5. In v. 6—8 wird das Exil vorausgesetzt und die Sammlung der Zerstreuten, die Heilung der Kranken verkündigt und die Wiederherstellung der Königsherrschaft Jahves

auf dem Zion verheissen. v. 9f. versetzt uns mitten in das Wehklagen Jerusalems: Jerusalem wird belagert und erobert, die Einwohnerschaft herausgeführt, so dass sie auf freiem Felde wohnt und nach Babel kommt, dort aber wird sie Jahve erretten. v. 11—13 gehen von einer ganz andern Situation aus: auch nach diesen vv. handelt es sich um eine Belagerung Jerusalems, wider das sich viele Völker versammelt haben, aber die Tochter Zion vernichtet sie und weiht ihre Beute Jahve, der sie tüchtig gemacht hat. Anders ist das wieder mit v. 14, der zu dem Gedankenkreis von v. 9f. zurücklenkt: Jerusalem wird belagert, seine Richter schimpflich behandelt. c. 5 bringt den Hinweis auf den Herrscher aus Beth-Ephrath, der in Jahves Kraft und der Hoheit seines Namens sein Volk weiden wird, so dass sie sicher wohnen, denn seine Macht reicht bis zu den Enden der Erde. v. 1. 3. Betritt Assur wieder Judas Land, dann stellt das wider Assur zahlreiche Fürsten auf, die es zurückdrängen und im eignen Lande angreifen und überwinden. v. 4. 5. Der von Jahve gesegnete Rest wird dann dem Thau und dem Löwen gleich sein, so dass alle Feinde überwunden werden v. 6—8. Dann wird alles, was Jahve nicht gefällt: Rosse, Wagen und feste Städte, Zaubereien, Bilder, Ascheren und Masseben, aus dem Lande entfernt v. 9—13, und Jahve nimmt Rache an den widerspänstigen Heiden.

Cap. 6 1—8 führt uns einen Rechtsstreit Jahves gegen sein undankbares Volk vor: vergeblich sucht es sich mit seiner Ungewissheit über das, was Jahve fordert, zu entschuldigen, denn längst ist es den Menschen kund gethan: Jahve fordert Gerechtigkeit, Liebe und demüthigen Wandel. Die vv. 9—16 bringen eine Klage über die Ungerechtigkeit in Handel und Wandel, die an der Tagesordnung ist und Gottes Gerichte heraufbeschwört.

Cap. 7 1—6 enthält eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder: die Frommen sind verschwunden, der Beste gleicht der Dornhecke, der Tag der Heimsuchung wird kommen, wo die Verwirrung über sie hereinbrechen wird. Ein Zusammenhang zwischen diesen drei Stücken c. 6 1—8. 9—16 u. 7 1—6 lässt sich mit irgend einer Sicherheit nicht aufzeigen.

Cap. 7 7ff. setzt die in c. 6 1—7 6 noch in Aussicht stehende Strafe als eingetreten voraus, und Zion weiss, dass dieses Uebel um ihrer Sünden willen über sie gekommen ist. Indem sie sich so unter Jahves Hand beugt, giebt sie zugleich der Hoffnung Ausdruck, dass Jahve sich wieder ihrer annehmen wird v. 7—10. Jahve bezw. der Proph. im Auftrage Jahves verkündigt eine bessere Zukunft: Jerusalems Mauern sollen wieder gebaut und seine Kinder aus allen Weltgegenden heimgeführt werden, das Gebiet der Heiden aber wird verödet ob ihres Frevels v. 11—13. An diese Verheissung schliesst sich des Proph. Gebet für sein Volk: Jahve möge sein jetzt in der Wüstenei getrennt von dem Fruchtgefilde wohnendes Volk wieder weiden und ihm Gilead und Basan zum Besitz geben, ja er möge sein Volk Wunderthaten wie einst zur Zeit des Auszugs erleben lassen, die Heiden sollen überwunden sich vor Jahve in den Staub beugen. Er schliesst endlich mit einem Lobpreis Jahves, des unvergleichlichen Gottes, der die Sünde vergiebt und seinem Volk Huld und Treue erweisen wird, wie er den Völkern geschworen hat v. 14—20.

§ 2. Der Ursprung dieser dem Micha zuerkannten Prophetien.

Die Gerichtsverkündigung 3 12 wird Jer 26 18 f. als ein Wort Michas des Morasthiten aus den Tagen des Hiskia erwähnt. 3 12 ist aber nur der Schluss zu der ganzen vorhergehenden Darlegung c. 3 1 ff. In der That ist c. 3 von keiner Seite als michanisch beanstandet. Dasselbe gilt von c. 1 2—2 11: der Gedankenkreis und die Art der Darstellung ist in c. 2 1—11 durchaus dieselbe wie in c. 3, und wenn auch die Darstellung in 1 9 ff. mit ihrer Häufung von Paronomasien eigenartig ist, so liegt doch nicht der mindeste Grund vor, an der Abfassung von c. 1 durch Micha zu zweifeln. Nur c. 2 12. 13 sind mit Recht beanstandet: sie fügen sich auf keine Weise in den Zusammenhang und setzen Verhältnisse voraus, die der Zeit des Micha fremd waren. Wahrscheinlich sind die vv. im Exil entstanden.

Die capp. 4. 5 sind sicher keine Arbeit aus einer Hand: ein Gedankenfortschritt und Zusammenhang ist nicht aufzuzeigen, vielmehr haben wir hier eine Sammlung von eschatologischen Stücken, von denen vielleicht unserm Propheten 4 9. 10 a. 14 u. 5 9—13 zugehören: hier treten uns Gedankenreihen entgegen, die sich zwar nicht Zug um Zug aus der Zeit des Jesaja und Micha belegen lassen, vgl. 5 11 f., deren Entstehung in dieser Zeit und durch Micha aber doch möglich ist. Anders ist das mit den andern Abschnitten dieser capp.

Die vv. 4 1—4, die sich mit Jes 2 2—4 decken, gehören schwerlich der vorexilischen Zeit zu: wir finden hier Anschauungen, die in dieser Art in der assyrischen Zeit ohne Analogie sind und in ähnlicher Weise uns erst im Deuterojes. entgegentreten. Wahrscheinlich sind die vv. eingefügt, um ein Gegengewicht gegen v. 3 12 mit seiner düstern Perspective zu bilden.

Der Abschnitt 4 6—8 steht etwa auf gleicher Linie mit 2 12 f.: er setzt die Zerstörung und das Exil voraus, und ebenso gehört 4 12 f. einer spätern Zeit zu: die hier hervortretenden Ideen sind abhängig von Gedanken Ezechiels c. 38 f., die dort in ihrer genetischen Entwicklung sich aufzeigen lassen, also dort original sind. Die Weissagung vom messianischen König aus Beth Ephrath c. 5 1—5 wird gewöhnlich mit der jesajanischen über den Spross Isais in Parallele gesetzt, aber nicht völlig mit Recht. Uebrigens sind diese vv. 1—5 keine einheitliche Arbeit: v. 2, der den Zusammenhang zwischen v. 1—3 unterbricht, ist sehr wahrscheinlich eine Interpolation auf Grund von Jes 7 14, und die vv. 4. 5 sind ein späterer Zusatz, der anscheinend von etwas andern Voraussetzungen ausgeht, als sie in 5 1. 3 vorliegen. Vielleicht stehen die vv. 5 1. 3 mit 4 6—8 in ursprünglichem Zusammenhang. Die vv. 6—8 haben gleichfalls in der vorexilischen Zeit keine Stelle: derartige Hoffnungen, wie sie hier hervortreten, und die den Gegensatz zwischen Israel und der Heidenwelt zur Voraussetzung haben, finden in der späteren Litteratur ihre Parallelen, die Phantasie des späteren Judenthums hat derartige Bilder zu Tage gefördert. Auch 5 14 gehört in diese spätere Zeit.

c. 6 kann nicht grade Fortsetzung zu c. 5 sein, sondern deutlich beginnt hier ein neuer Abschnitt. Die Zeit dieser drei Stücke 6 1—7 6, die gewöhnlich

zusammengefasst werden, zu bestimmen ist schwierig; deutliche Merkmale der Zeit fehlen. Es ist möglich, dass c. 6 1—8 und ebenso 6 9ff. der Zeit des Manasse zugehören, jedenfalls wird man diese vv. wegen ihres ganz andern Charakters dem herben Micha, der vielleicht noch unter Manasse gelebt hat, absprechen müssen. Vielleicht gehört auch 7 1—6 derselben Zeit zu, doch haben wir auch aus späterer Zeit ganz ähnliche Klagen.

c. 7 7—20 ist wahrscheinlich in der nachexilischen und vornehemjanischen Zeit entstanden, nicht aber innerhalb des Exils, aus dem sich vv. wie 11 ff. kaum verstehen lassen.

Die nähere Begründung dieser kurz dargelegten Anschauungen siehe bei der Exegese der einzelnen vv.

§ 3. Wirksamkeit des Propheten.

Nach der Ueberschrift wirkte Micha aus Morešeth unter Jotham, Ahas und Hiskia. Dieselbe kann freilich auf Authenticität keinen Anspruch erheben, vgl. zu 1 1, aber sie empfängt doch ihre theilweise Bestätigung durch Jer 26 18f., wo Mch 3 12 als in den Tagen des Hiskia gesprochen erwähnt wird. Um die Regierungszeit des Hiskia zu bestimmen, wird man von II Reg 18 13 ausgehen müssen, wonach der Sanheribzug gegen Jerusalem in das 14. Jahr des Hiskia d. i. 701 fällt, so dass also 714 als das erste Jahr dieses Königs in Betracht kommt, vgl. m. Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia in StKr 1881, S. 300 ff. Da nun Samarien 722 zerstört ist, unser Proph. aber nach 1 2 ff. noch gegen Samarien eine Gerichtsdrohung ausgesprochen hat, so kann demnach darüber ein Zweifel nicht bestehen, dass Micha schon unter Ahas gewirkt hat.

Für die Erkenntniss der geschichtl. Verhältnisse des Südreichs unter Hiskia sind diese Capp. 1—3 bezw. 2. 3 von Bedeutung, weil wir sehen, dass das Urtheil über ihn II Reg 18 3ff. in diesem Umfange jedenfalls ein unberechtigtes ist, denn wir haben keinen Grund, auf wesentlich bessere Zustände unter seiner Regierung als unter der anderer Könige zu schliessen: die leitenden Stände waren ebenso verkommen wie in den Tagen des Ahas, Bestechlichkeit und Rechtsunterdrückung, Schwelgerei und Ueppigkeit waren an der Tagesordnung. Priester und Propheten haben ihre grossen Aufgaben völlig vergessen, und sind beide um Geld feil. Und bei alledem eine vollkommene Unbussfertigkeit: weil Jahve in ihrer Mitte, d. h. weil Jerusalem Jahves Stadt ist, darum sind sie vor allem Uebel geborgen, und das Gericht kann ihnen nichts anhaben vgl. 3 11. Darum verkündigt der Proph. ihnen den Untergang: wegen ihrer Unbekümmertheit um die sittl. Forderungen Jahves soll Jerusalem zerstört werden 3 12. Wie tief der Eindruck dieser Gerichtsdrohung gewesen ist, lässt sich noch ein Jhdt. später aus den Tagen des Jer erkennen, vgl. Jer 26 18. Ja, dieser Eindruck muss um so grösser gewesen sein, als Jesaja, der wohl zweifellos bedeutendere und einflussreichere Proph. und Zeitgenosse des Micha, von einer Zerstörung Jerus.'s in den mit 3 12 gleichzeit. Prophet. nichts weiss, sondern unerschütterlich an dem Gedanken der Bewahrung der Stadt festhält. Was diese Differenz in der Anschauung

beider Männer veranlasst hat, lässt sich nicht völlig klar erkennen: zum Theil liegt sie doch wohl in den verschiedenen Lebensverhältnissen begründet: Micha lebte fern von Jerusalem und hatte vielleicht in ganz anderer Weise unter den Folgen der Politik des Hiskia, die dieser nach dem Tode Sargons und beim Regierungsantritt Sanheribs einschlug, zu leiden als Jesaja; ihm, dem einfachen Landbewohner, ist Jerusalem die Sünde Judas wie einst Samarien die Sünde Israels 1 5, hier culminirt die Sünde, Judas Grosse und Machthaber sind daher vorwiegend der Gegenstand seines Zornes wie des göttlichen Gerichts vgl. 1 15. Micha zeigt sich in auffallender Weise mit Amos verwandt: auch bei ihm tritt uns die sittliche Energie der Persönlichkeit entgegen. Dass von Micha der Ausblick in die messianische Zeit 4 1ff. 5 1ff. seiner Predigt schon zugefügt ist, ist, wie wir sahen, nicht anzunehmen. Man mag den Einwand Stades (ZATW I, 165), dass Micha nicht durch sofort hinzugefügte Versprechungen den Eindruck seiner Drohungen abgeschwächt haben wird, durch den Einwurf beseitigen, dass dieser Einwand Stades nur für das gesprochene Wort, nicht aber für das geschriebene von Bedeutung ist, immerhin kann darüber kein Zweifel sein, dass c. 4. 5 meist vv. enthalten, die aus der Zeit des Micha sicherlich nicht herrühren; diejenigen aber, welche von Micha herzuleiten möglich ist, bewegen sich durchaus in den Gedankenkreisen von c. 1—3.

Da übrigens 1 4ff. Samarien der Untergang gedroht wird, nach 1 9ff. 3 12 aber derselbe gleichsam als zweiter Act des Gottesgerichts auch über Jerusalem kommen soll um der Sünden seiner leitenden Stände willen, und dies Wort nach Jer 26 18f. der Zeit des Hiskia zugehört, so kann darüber kein Zweifel sein, dass der Proph. sich 1 4ff. lediglich zurückversetzt in jene Zeit, wo er über Samarien das Gericht verkündigte, das jetzt, zur Zeit der Niederschrift der Weissagung, vollzogen hinter ihm liegt, vgl. Jes 28 f. Nur so, wenn eben das Nordreich als selbständiges Reich zu existiren aufgehört, wenn Samarien zerstört war, begreift es sich, dass der Proph. ישראל im Sinne von יהודה gebrauchen konnte vgl. zu 1 13 f.

§ 4. Litteratur.

C. P. Caspari Ueber Micha den Morasthiten und seine proph. Schrift 1851 f. T. Roorda Commentarius in Vaticinium Michae, Leiden 1869. L. Reinke Der Prophet Micha, Münster 1874. T. K. Cheyne Micah, with notes and introduction, Cambridge 1882, 2. Aufl., 1895. V. Ryssel Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipz. 1887. H. J. Elhorst De Profetie van Micha, Arnhem 1891. Stade in ZATW 1881, 161 ff., 1883, 1 ff., 1884, 291 ff. Nowack 1884, S. 277 ff. Pont Micha-Studiën in ThSt 1888, 235 ff., 1889, 436 ff., 1892, 329 ff. Kosters De samenstelling van het boek Micha ThT 1893, S. 249 ff.; vgl. ferner ThT V, 501 ff. VI, 45 ff. 273 ff. und Kuenen in Études . . . . dédiées à M. le D. Leemanns S. 116 ff.

1 Wort Jahves, welches an Micha von Morešeth erging *in den Tagen des*
Jotham, Ahas, Hizkia, der Könige Judas, das er über Samarien und Jerusalem
schaute. 2 Höret, alle Völker, merke auf, Erde und was sie bewohnt, dass der
Herr Jahve gegen euch Zeuge ist, der Herr von seinem heiligen Tempel aus.
3 Ja siehe, Jahve geht heraus aus seinem Ort und steigt hernieder und tritt auf
die Höhen der Erde, 4 dass die Berge unter ihm zerschmelzen *wie Wachs vor
dem Feuer, und die Thäler sich spalten wie Wasser, an einem Abhang herab-
geschüttet*. 5 Wegen der Missethat Jakobs das alles und wegen der Sünde des

---

v. **1**. Die Ueberschrift enthält in ihrem ersten Theil jedenfalls gute Tradition, die durch Jer 26 18 gestützt wird. In ihrem zweiten Theil empfängt sie durch Jer 26 18 und durch c. 1 2—7 theilweise Bestätigung: dort ist davon die Rede, dass Micha in den Tagen des Hiskia jene Gerichtsweissagung über Jerusalem 3 12 gesprochen habe, hier wendet sich der Proph. gegen Samarien, dem er den Untergang droht. Da nun Samarien in den Tagen des Ahas von seinem Geschick ereilt wurde, so ist damit auch bewiesen, dass Micha schon in den Tagen dieses Königs als Prophet thätig gewesen ist. Die Frage, ob Micha etwa schon unter Jotham gewirkt, lässt sich aus unserem Buch nicht entscheiden, wir haben kein Stück, das diese Zeit als seinen historischen Hintergrund erkennen liesse. Wahrscheinlich haben wir in 1b die Bemerkung eines Späteren, vielleicht desselben, von dem in Jes 1 1 und Hos 1 1 die Einfügungen herrühren, durch die er diese Proph. als theilweise in derselben Zeit wirkend darstellen wollte. Vgl. die Einleitung.

Cap. 1. Der Proph. beginnt mit einer Gerichtsverkündigung über Samarien v. 2—7, um daran sofort eine solche über das südliche Reich anzuschliessen v. 8—16, mit dem allein er sich in der Folge beschäftigt. Samariens Zerstörung und die Züchtigung Judas sind dem Proph. gewissermassen nur zwei Akte desselben Gerichts.

In **2**a können mit עמים nicht die israelischen Stämme angeredet sein (Stein. u. a.), das verbietet das parallele ארץ ומלאה, das nur von der Erde verstanden werden kann, sondern die Völker der Erde, die dann aber auch in 2b in בכם gemeint sein müssen, da ein Wechsel in der Anrede: erst die Völker der Erde, hernach die Israeliten (Keil u. a.) durch nichts angedeutet ist. Es ist demnach hier bei Micha ähnlich wie bei Jeremja vgl. 1 5ff.: Micha beschäftigt sich freilich nur mit den Sünden Judas, aber was er gegen sie spricht, richtet sich auch gegen die Völker der Erde. Was sie hören sollen, sagt 2b: Jahve wendet sich gegen sie durch des Micha Verkündigung des Gerichts, das von ihm gesandt wird. Nach v. 3f. kann darüber kein Zweifel sein, dass der heilige Tempel der Himmel ist vgl. Jes 18 4. Ueber כלם beim Vocativ vgl. K. § 135, 5 Anm. 3, es wird durch 1 Reg 22 28 geschützt. An der letzteren Stelle finden sich im MT. die ersten Worte unseres v., sie fehlen aber noch in LXX, sind also der grössten Wahrscheinlichkeit nach aus unserer Stelle interpolirt. v. **3**. **4** begründen nicht שמעו in 2a (Hitz. u. a.), sondern geben die Erklärung zu 2b: Jahve erscheint als der Weltenrichter, dessen Anklage vgl. Ps 50 7 zugleich die Verurtheilung in sich schliesst. הנה mit dem Partic. weist auf die nächste Zukunft hin vgl. Am 2 13. 6 14. Unter dem Fusse des richtenden Gottes zerfliessen die Berge und spalten sich die Thäler. Ohne Zweifel liegt der Schilderung v. **4** die Vorstellung von einem Gewitter zu Grunde vgl. Ps 18. Der Text scheint freilich nicht ganz in Ordnung zu sein: es ist nämlich auffallend, dass 4a zwei Aussagen und 4b zwei Vergleichungen hat, von denen die erste jedenfalls nur zum ersten Verbum, nicht aber zu dem zweiten, mit dem sie jetzt unmittelbar verbunden ist, passt. Wahrscheinlich ist כדונג מפני האש von seiner ursprünglichen Stelle hinter תחתיו verrückt, so dass also der Text lautete: die Berge werden unter ihm zerschmelzen wie Wachs vor dem Feuer, und die Thäler sich spalten wie Wasser, das an einem Abhang herabgegossen

Hauses *Juda*. Wer ist Jakobs Missethat? Ist es nicht Samarien? Und wer ist *die Sünde des Hauses* Juda? Ist es nicht Jerusalem? [6]So will ich denn Samarien zu einer *Wildniss* im Felde, zu Weinbergspflanzungen machen und will seine Steine in's Thal schütten und seine Fundamente bloslegen. [7]Und alle ihre Bilder werden zerschlagen, und alle ihre . . . . werden mit Feuer verbrannt, und alle ihre Götzenbilder verwüste ich, denn von Hurenlohn *sind sie* zusammengebracht, und zu Hurenlohn sollen sie wieder werden. [8]Darum will

wird. Bei 4a ist wohl an gewaltige Wassermassen beim Gewitterregen zu denken, in Folge deren die Berge zu zerschmelzen scheinen vgl. Jdc 5 5. Ps 68 3. Bei der zweiten Vergleichung ist nicht an einen plötzlich sich bildenden Wasserfall zu denken (v. Or.), sondern an Wasser, das, an einem Abhang zur Erde geschüttet, nach verschiedenen Richtungen auseinanderfliesst. **5**a betont, dass die Ursache des richterlichen Einschreitens Jahves die Sünde und Schuld Israels ist. Zu ב vgl. II Sam 3 27 u. 30. יעקב und בית ישראל sind völlig synonyme Begriffe wie auch פשע und חַטַּאת, wie LXX und Targ. mit Recht st. חטאות lesen. Da nun in 5b יהודה neben יעקב sich findet, so liegt die Vermuthung nahe, dass in 5a oder 5b ein Fehler vorliegt. Da in 5b יהודה durch ירושלם geschützt wird, bleibt nur die Annahme übrig, dass in 5a יהודה st. ישראל zu lesen ist vgl. zu Hos 5 12. 14 u. ö. und Sebök Die syrische Uebersetzung der kleinen Proph. S. 46 Anm. 3, wo darauf hingewiesen ist, dass nach einer Bemerkung der Mass. öfter derartige Namenverwechslungen vorkommen. **5**b soll ohne Zweifel 5a erklären. Einfacher wäre st. מי vielmehr מה, vielleicht aber will jenes מי andeuten, »dass die Sünde nicht an dem Sünder, sondern der Sünder selbst ist; sie ist eingefleischt, nicht Accidens, sondern Wesen« (Wellh.). Statt במות bietet Syr. חטאת, LXX und Targ. חטאת בית, letztere LA. ist die richtige, offenbar ist (durch Verwechslung der beiden im alten Alphabet so ähnlichen Buchstaben י und מ) במת aus בית entstanden und dann חטאת ausgeschieden vgl. Kuenen in Études Archéologiques . . . dédiées à Mr. Leemans, Leide 1885, S. 116ff. Beide Hauptstädte, Samarien und Jerusalem, werden hier genannt, nicht nur weil in ihnen die Sünde culminirt, sondern auch um desswillen, weil von hier aus das sittl. Verderben über das Land verbreitet ist, Gedanken, wie sie bei dem fern von Jerus. in einfacheren Verhältnissen Lebenden begreiflich sind vgl. Amos. Behält man den Text bei, dann wird man sich mit Wellh. entschliessen müssen, 5b als späteren Einschub anzusehen. Wellh. hebt mit Recht hervor, dass es den Zeitgenossen des Micha schwerlich sich von selbst verstand, dass חטאת und במה dasselbe sei, und dass sie es gewiss auch nicht ungeheuerlich fanden, Jerus. eine Bama zu nennen.

Nach dieser erklärenden Zwischenbemerkung bringen die vv. **6. 7** die Gerichtsverkündigung über Samarien. Ohne Zweifel ist עִי verderbt, da das parallele למטעי כרם und das unmittelbar folgende השדה dazu nicht passen. Offenbar ist לְיַעַר Ez 21 2 zu lesen und nicht לעיר I Sam 27 5, denn der Proph. will betonen, dass Samarien der Verwüstung anheimgegeben zum Felde werden wird, ein Ged., der bei jener LA. besser zum Ausdruck kommt vgl. 3 12. Da der Hügel, auf dem Samarien lag, besonders fruchtbar war, so eignete er sich zum Weinbergsland. Zum Schluss des v. vgl. Ps 137 7. vgl. Jos. ant. XIII, 10. 3. Mit der Stadt gehen auch die Gottesbilder v. **7** zu Grunde, ein Zeugniss ihrer Ohnmacht und Werthlosigkeit vgl. Jes. 2 20. 30 22. 31 7. Da von einem Zerschmettern die Rede ist, so muss פסיליה von steinernen Bildern verstanden werden. Den פסיליה und עצביה entspricht אתנניה nicht, man erwartet statt dessen ein Synon. zu den beiden andern Begriffen, und das um so mehr, als 7b sich zweifellos auf alle drei Subjj. in 7a bezieht. Wegen ישרפו באש muss am wahrscheinlichsten an hölzerne Bilder gedacht werden. Wellh. vermuthet אֲשֵׁרֶיהָ, wofür man sich auf 5 13 berufen könne, doch vgl. zu d. v. Da die eben erwähnten Bilder Subj. in ישׁבו sind, zu קִבָּצָה aber ein Obj. fehlt und als solches nur das Subj. des folgenden verb. gedacht werden könnte, so wird man richtiger mit Trg.

ich klagen und heulen, will barfuss und nackt gehen, will eine Klage anstellen
wie die Schakale und stöhnen wie die Strausse. 9 Denn unheilbar ist sein
Schlag, denn er kommt bis Juda, reicht bis zum Thor meines Volkes, *bis Jerusalem.* 10 *In Gath verkündigt es nicht,* in *Bokim*(?) weinet *nicht,* in Beth-

---

Pesch. Vulg. קִבְּצוּ lesen. Zum Verständniss von אתנן זונה vgl. Hos 2 7, wonach der Reichthum des Landes als Gabe der Baale von den Israeliten gedacht wird: durch ihn wurden sie in die Lage gesetzt, sich diese Fülle kostbarer Bilder zu schaffen vgl. Hos 13 2. Jes 30 22. In die Hände der Feinde gelangt werden sie von diesen als Gabe ihrer Gottheiten angesehen. Zu ישובו vgl. K. § 67, 5.

v. **8** ff. bringen die Gerichtsverkündigung über das südliche Reich, mit dem der Proph. sich von jetzt ab allein beschäftigt. Ob dieses über das nördliche Reich gekommenen Verderbens klagt der Proph., zugleich aber und vorwiegend, weil das von den schlimmsten Folgen für das südliche Reich ist, eine Erkenntniss, die sich jedem mit zwingender Gewalt in der Sanheribzeit aufdrängen musste. אילכה gegen die Regel plene wie Ez 35 9 vgl. K. § 69, 1 Note. Statt שׁילָל ist mit Kere שׁולל vgl. Job 12 17.19 zu lesen, jenes hat an הֵידָד, das zweifelhafter Bildung ist, vgl. Barth Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen § 38, keine sichere Analogie; da שולל nur neben Verben des Gehens sich findet, so ist es wohl zweifellos = barfuss; ohne Fussbekleidung zu gehen war Zeichen der Trauer vgl. II Sam 15 30. Jes 20 2, an letzterer Stelle findet sich neben ערום in gleichem Sinn יָחֵף, das vielleicht mehr der Prosa angehört. ערום ist der nur mit der כתנת bekleidete vgl. Job 22 6 m. Arch. I, 123. 193. Schakale und Straussen hier wie Job 30 29, jene wegen ihres Geheuls, diese wegen ihres kläglichen greulichen Gestöns verglichen vgl. Riehms HbA. v. **9** weist zur Begründung der Klage auf Judas bevorstehendes Geschick: der Proph. erkennt, dass jener Schlag, der Samarien getroffen, auch für das südliche Reich verderblich sein wird. Mit Rücksicht auf 9 b vermuthet Wellh., dass Micha den Feldzug des Sanherib im Auge habe. Statt des Plur. מכותיה haben LXX Syr. מַכָּתָהּ gelesen, was mit Rücksicht auf אנושה und באה zu bevorzugen ist. Zu אנושה eig. krank = bösartig, unheilbar vgl. Jer 15 18. Die Aussage hat ihre besondere Bedeutung, wenn zur Zeit der Niederschrift dieses Cap. das Gericht an Samarien vollzogen war. Auffallend bleibt נָגַע, das gewöhnl. imperson. gefasst wird, als logisches Subj. betrachtet man natürlich dasselbe wie in באה. Am einfachsten wird man mit Pesch. und Targ. נָגְעָה lesen, das ist jedenfalls der LA. von Elhorst vorzuziehen, der נֶגַע vokalisirt: dabei verliert der Versbau, und die Indetermination ist auffallend. Der Schl. des v. עד ירושלם ist wahrscheinlich erklärende Glosse zum Vorhergehenden (Wellh.). Vgl. Ob v. 11. 13. Die folgenden vv. **10—15** enthalten eine Reihe von Wortspielen, die aber leider zum Theil nicht mehr deutlich erkennbar sind, weil der Text an einigen Stellen hoffnungslos verderbt ist. Das erste Glied ist sofort auffallend: im Folgenden handelt es sich offenbar immer um jüdische Städte, was soll hier Gath und wer ist angeredet? Gewöhnlich denkt man an die Flüchtlinge, die Judas Untergang nicht in Gath kund thun sollen, weil man die Schadenfreude der Einwohner von Gath fürchtete, aber bedurfte es einer derartigen Verkündigung, wenn doch die Flüchtlinge durch ihr Dasein laut genug von dem sprachen, was geschehen ist? Wie sollte man grade hier die Flüchtlinge als angeredet denken? Und wie passt ein derartiger Gedanke, der zur Zeit Sauls begreiflich gewesen wäre, in die Zeit des Micha? Der letztere Grund spricht auch gegen die auf Grund der LXX vorgenommene Conjectur תְּגִּילוּ, so dass die Einwohner von Gath selbst angeredet wären: in Gath frohlocket nicht. Pesch. scheint תָּגִילוּ gelesen zu haben, desshalb vermuthet Elhorst als ursprüngl. Text בְּגִלְגָּל אַל תָּגִילוּ, so wäre das philist. Gath, das hier unter den judäischen Städten erscheint, beseitigt, und ein ansprechendes Wortspiel, das bei der Aenderung תגילו vermisst wird, hergestellt. Aber die LA. der Pesch. ist eine zu schwache Stütze für diese Conj., weil die Vermuthung nicht von der Hand

le'aphra *wälzt euch* im Staube. [11]. . . . Die Bewohner von Šaphir . . . . . nicht rücken die Bewohner von Ṣaanan aus, die Klage von Bethhaeṣel . . . .

---

zu weisen ist, dass der Text der Pesch. nicht ganz in Ordnung ist; auch wäre die Aenderung von Gilgal in Gath grade hier nicht leicht verständlich. Wahrscheinlich verdanken die Worte einer Interpolation aus II Sam 1 20 ihr Dasein. בכו אל תבכו wird gewöhnlich nach Vorgang von Reland erklärt: in Akko weinet nicht, aber weder passt Akko in diesen Zusammenhang, noch lässt sich eine derartige Elision des ע und diese Vocalisation begreifen, denn eine sichere Analogie für solche Elision ist weder das sehr zweifelhafte נִשְׁקְה Am 8 8 vgl. z. d. St., noch auch למו = לעמו Ps 28 8 vgl. Hupf-Now. zu d. St., noch auch בִּי st. בְּעִי oder בָּלָה Jos 19 3 = בַּעֲלָה. Keil u. a. ziehen dies Glied noch zum ersten, sehen also in בכו einen Inf. abs. vgl. K. § 75 Anm. I, 2, der des Nachdr.'s wegen voraufgestellt sei. Aber diese Auffassung empfiehlt sich schon um desswillen nicht, weil hier sonst immer nur ein Verb. zu jedem nom. propr. gestellt ist. Vollers glaubt, dass LXX בבכים vorfanden, und dementsprechend vermuthen Elhorst und Wellh. בבכים תִּבְכּוּ »weinet in Bokim« oder Bekaim vgl. Jdc 2 1.5, die Negation אל habe sich einfach aus der vorhergehenden Negation fortgepflanzt. In der That gäbe dieser Satz einen im Zusammenhang passenden Sinn, aber eine Stütze an der LXX hat diese Conjectur nicht. Denn die LA. *ἐν Βακείμ*, welche cod. XII am Rande und ebenso Syrohex. bieten (vgl. cod. Leidensis zu Euseb. onom. *Εμβαχείμ*), ist offenbar dadurch zu Stande gekommen, dass ein Abschreiber der LXX sich durch die Vergleichung des hebr. Textes dazu bestimmen liess, statt des vorgefundenen *ἐν Ἀκείμ* zu schreiben *ἐν Βακείμ*: wahrscheinlich ist aber auch *ἐν Ἀκείμ* noch nicht die ursprüngl. LA., sondern das schliessende *μ* ist als durch Dittographie aus dem folgenden *μή* entstanden zu denken vgl. Hitz. und Ryssel zu d. St. Ob LXX demnach einen andern Text als unser בכו vorfanden, ist sehr fraglich, wahrscheinlich lasen sie unsern Text und deuteten ihn, bestimmt durch das parallele בגת. Im letzten Glied haben die alten Verss. den Imp. gelesen: התפלשו, der nach den parallelen Gliedern angezeigt erscheint. Das ה im MT. ist wohl eingefügt, um eine Anspielung auf פלשת zu gewinnen. בית לעפרה ist nicht Ephraim oder Ephron (HbA [1] S. 390 b), sondern = עָפְרָה in Benjamin Jos 18 23 vgl. Dillmann zu d. St., und zu התפלשו vgl. Jer 6 26. Ez 27 30, wo es, mit באפר verbunden, von der Todtenklage steht. Uebrigens ist auch hier der Text nicht über allen Zweifel erhaben, LXX übers.: *ἐξ οἴκου κατὰ γέλωτα· γῆν καταπάσασθε κατὰ γέλωτα ὑμῶν*: sie lasen also מבית לעפרה, das sie mit dem vorhergehenden Verb. *ἀνοικοδομεῖτε* (תבנו) verbanden. לעפרה geben sie durch *κατὰ γέλωτα* wieder, wie auch das jetzt am Anfang von v. 11 stehende, aber von ihnen zu v. 10 gezogene erste Wort. Schwerlich haben sie dies עברי gelesen, ob vielleicht לעברה, das sie mit לעפרה identificirten bezw. verwechselten? Oder sollten sie auch beim ersten Mal בית לעברה gelesen haben, das = Betogabra, das heutige Bêt 'Gibrîn sein könnte? Elhorst, Punt u. a. haben zum Theil auf Grund der LXX als ursprüngl. Text in v. 11 vermuthet: לֹא עָבְרָה לָכֶם, und zu diesem לכם ziehen sie dann עריה בשת als Vocativ heran, das sie עָרֵי הַבֹּשֶׁת lesen. Dabei fällt nicht nur die Trennung des Vokativs von לכם auf, auch die Beziehung des ערי הבשת ist ganz unklar. Wahrscheinlich ist עברי, das unverständlich ist, hier im Beginn von v. 11 irrig, da in v. 11. 12 sich sonst eine derartige Anrede nicht findet. Uebrigens bietet LXX nichts dem בשת Entsprechendes, sie hat unser עֶרְיָה als עָרֶיהָ gelesen. Gewöhnl. wird עריה בשת nach Ps 45 5 erklärt: Entblössung, welche Schande ist, und zwar als adverb. Accus., aber hier so wenig wie dort ist diese Erklärung zulässig, offenbar ist der Text an beiden Stellen verderbt vgl. Hupf.-Now. zu d. St. שפיר, das LXX als *καλῶς* wiedergiebt, ist gewöhnl. mit שָׁמִיר Jos 15 48, einer Stadt in Juda vgl. Dillmann z. der St., identificirt, wofür sich geltend machen liesse, dass Euseb. und der s. g. Lucianus letzteres durch *Σαφειρ* wiedergeben. Im zweiten Glied von v. 11 besteht ein Wortspiel zwischen יצאה und צאנן: Die Einwohnerschaft von Ṣaanan wagt sich nicht hinaus, näml. aus Furcht vor dem Feinde. Wo צאנן zu suchen ist, ist fraglich, meist wird es mit צְנָן Jos 15 37, das in

[12]Ja es *harren* auf Gutes die Bewohner von Maroth, ja es fährt Böses herab von Jahve zu den *Thoren* Jerusalems. [13]. . . die Wagen an die Rosse, Bewohner von Lakiš, die Hauptsünde für die Tochter Sion ist es, ja in dir finden sich Israels Sünden. [14]Darum wirst du Morešeth den Abschied geben,

---

der Niederung lag, identificirt. LXX haben *Σενναάρ*, doch findet sich daneben auch in einigen codd. vgl. Vollers und Swete, ebenso bei Hier. Syrohex. *Σενναν* bezw. *Σενναάν* vgl. *Σαιναν* (in Ald. 42. 68 aa); Vollers vermuthet, dass daraus in Erinnerung an Gen 10 10 u. a. das bekanntere *Σενναάρ* = שִׁנְעָר geworden ist. Völlig unverständlich ist wieder das letzte Glied. Keil u. a. erklären: die Klage Beth Haeṣels wird euch (Judäern) sein Stehen nehmen, d. h. das Unglück wird nicht neben Beth Haeṣel stehen bleiben, wie man nach seinem Namen erwarten sollte; aber weder ist מִכֶּם ohne Bedenken, noch erträgt עֶמְדָּתוֹ diese Bedeutung. Zudem wäre diese ganze Art des Ausdrucks ebenso geschraubt wie jene Hitz.'s: Die Klage B. H. wird euch seinen Stand nehmen, d. h. euch nicht gestatten, als Flüchtlinge dort zu weilen, ganz abgesehen davon, dass weder das Suff. in עמדתו verständlich, noch das Wort überhaupt diese Auffassung zulässt. LXX hat auch hier einen andern Text gelesen, wenigstens am Schluss des v., wo sie unser מכם עמדתו durch *ἐξ ὑμῶν πληγὴν ὀδύνης* wiedergiebt. Da sie in v. 12 יושבת מרות durch *κατοικοῦσα ὀδύνας* übers., so liegt die Vermuthung nahe, dass sie st. עמדתו vielm. מרות las; in מכם sieht Wellh. eine Verderbniss aus מכה, so dass also *ἐξ ὑμῶν* neben *πληγήν* eine durch Vergleichung mit dem MT. entstandene Dublette wäre. Freilich ergiebt sich auch so kein erträglicher Sinn von v. 11 c, weil hier offenbar noch andere Fehler stecken. Uebrigens hat Pesch. hier am Schl. מכתו gelesen. Die Lage von B. H., falls der Text richtig ist, ist ebensowenig sicher wie die von Saanan, vielleicht ist es mit Aṣal Zch 14 5, einem Ort bei Jerusalem, zusammenzustellen. Da der Sinn von v. 11 c nicht festzustellen ist, so lässt sich auch der Gedankenzusammenhang zwischen v. 11 und **12** nicht angeben. Gewöhnlich wird חול von dem schmerzlichen Sehnen nach etwas verstanden, aber so lässt sich das Verb. nicht nachweisen; andere gehen daher auf die Grundbedeutung zurück: sich vor Schmerzen winden, aber dann macht לטוב Schwierigkeiten, denn das kann nicht von dem Heil, das entschwunden ist, verstanden werden. LXX übers. *τίς ἤρξατο*, viell. hat sie החלה gelesen, doch ist auch damit nicht zu helfen. Wellh.'s Conjectur יְחַלָּה beseitigt die vorhandenen Schwierigkeiten. Marot ist sonst nicht bekannt, jedenfalls war es eine Oertlichkeit in der Nähe Jerusalems, auf das 12 b Rücksicht nimmt. Hier verdient die LA. der LXX לְשַׁעֲרֵי den Vorzug. In v. **13** a liegt eine Paronomasie zwischen לכיש und לרכש vor, leider lässt sich der Sinn aber auch hier nicht sicher bestimmen. Das *ἅπαξ. λεγ.* רְתֹם pflegt man gewöhnl. zu übers.: »schirre den Wagen an die Rosse«, aber die Bedeut. »anschirren« ist lediglich ad hoc erfunden und hat an dem arab. ratama keine Stütze, ganz abgesehen davon, dass man auch eine andere Art des Ausdrucks erwartet: schirre die Rosse an den Wagen. Zum Imp. masc. vgl. K. § 110, 2 b Anm. LXX hat in dem ersten Wort jedenfalls kein Verb gesehen, sie übers. *ψοφός*. Lakiš, eine Festung Judas vgl. Jer 34 7 in der Šephela Jos 15 39 deckt sich mit dem heut. Umm Lâkis auf der Mitte des Weges zwischen Bet 'Gibrin und Gazza. Vielleicht gehörte die Stadt zu den königl. Wagenstädten I Reg 10 26. v. **13** b u. c begründen den in 13 a zum Ausdr. gebrachten Gedanken des Gerichts, ohne dass wir freilich verständen, was der Proph. spec. bei seinem Vorwurf im Auge hat. ראשית meist durch »Anfang« übersetzt, ist in der älteren Sprache: das Erste, Beste, erst später findet sich jene Bedeutung. היא kann, wie namentlich der letzte Satz zeigt, nur auf Lakiš gehen, sie war die Hauptsünde für die Tochter Zion. Hitz. hat das durch die Vermuthung zu erläutern gesucht, dass hier die Sonnenrosse und -wagen zuerst ihre Aufstellung gefunden und erst von hier nach Jerus. gekommen seien vgl. II Reg 23 11, aber das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich und hat auch im Text gar keine Stütze. Keil u. a. haben ישראל

Gath (?), die Häuser von Akzib werden zur Täuschung für Israels *König*.
15 *Bis* . . . . bringe ich euch, Bewohner von Mareša, bis ʿAdullam kommt
Israels Herrlichkeit. 16 Mache dir eine Glatze und lass dich scheeren ob deiner
zärtlich geliebten Kinder, mache deine Glatze so gross wie die eines Geiers, denn
sie müssen fort von dir wandern.

---

vom nördl. Reich im Unterschied von Juda verstanden, so dass Micha also das südl. Reich als ursprüngl. von Israels Sünden frei angesehen hätte. Es liegt aber zu dieser Auffassung hier im Texte gar kein Grund vor. Vielmehr muss, wie das v. 14 f. zeigt, ישראל hier Bezeichnung des Südreichs sein vgl. auch zu 3 1. 9 f., eine Bedeutung, die freilich wichtige Schlüsse auf die Zeit, in der die Niederschrift dieser Reden geschehen ist, gestattet. Wahrscheinlich werden wir uns in Lakiš die Stätte eines besonders unzüchtigen Cultus zu denken haben. v. **14** führt mit לכן die Gerichtsdrohung fort. Offenbar ist ein Wortspiel zwischen מוֹרֶשֶׁת und מְאֹרָשָׂה die Verlobte vgl. Dtn 22 23 beabsichtigt: שלוחים bezeichnet das Entlassungsgeschenk, die Mitgift für die heirathende Tochter I Reg 9 16, wo freilich statt unseres על sich ל findet. Aber wer ist angeredet? Gewöhnlich nimmt man בת ציון vgl. v. 13 als angeredet an: Zion muss auf Morešeth verzichten, aber das ist wegen v. 13 c nicht ohne Bedenken. Wellh. nimmt גת als Vocativ, aber auch das hat Schwierigkeiten. Besass Gath damals dies Morešeth, was hat es dann hier, wo es sich um das Gericht über Juda handelt, zu thun? War es aber eine judäische Stadt in der Nähe von Gath, woher dann hier die Anrede an Gath? Das würde doch kaum genügend durch die Annahme motivirt sein, dass Gath einst Morešeth besessen habe. In v. 14 b ist אכזיב die judäische Stadt Gen 38 5. Jos 15 44. Die meisten Exegeten haben sich durch ישראל am Schl. des v. verleiten lassen, zugleich an Ekdippa, das dem nördl. Reiche zugehörte, zu denken. Aber mit Unrecht: hier unter lauter judäischen Städten in diesen vv. von 8 ab, die sich ausschliesslich mit dem Gericht über Juda beschäftigen, hat eine Stadt des nördl. Reiches keine Stelle. Dazu nöthigt auch מלכי ישראל nicht, denn der Plur. kann der Plur. generis sein, und ישראל ist wie im folgenden v. Bezeichnung Judas. Vielleicht aber war überhaupt urspr. מלך geschrieben, und der Plur. verdankt dem oben besprochenen Missverständniss seine Entstehung. אכזב ist Name des Sommerbachs, der im Sommer ohne Wasser ist und daher den müden Wanderer, der sich an ihm erquicken will, täuscht. So wird auch Akzib die Hoffnungen, welche Judas König auf dasselbe setzt, täuschen: es wird wie alle anderen in der Feinde Hand fallen. In v. **15** ist statt עֹד sicher mit LXX עַד zu lesen, dafür spricht sowohl die Thatsache, dass עֹד keinen Sinn giebt, als auch das parallele Glied in v. 15 b. In הירש muss dann ein Ortsname stecken. Statt אבי לָךְ wollen verschiedene Erkl. אָבִיא לָךְ lesen vgl. Ps 45 16, aber nothwendig ist das nicht, zu אָבִי = אָבִיא vgl. I Reg 21 29. 12 12, und zu ל als Bezeichnung des Accus. vgl. zu Hos 10 12 u. ö. מָרֵשָׁה heute Merâš, südl. von Bêth ʿGibrin, nach Euseb. zwei Meilen südl. von Eleutheropolis vgl. מראשה Jos 15 44. Der Wortlaut in v. 15 b ist klar, nicht aber was für eine Anspielung hier vorliegt. כבוד ישראל soll wohl Judas (vgl. vorher) Adel bezeichnen, es könnte freilich auch Ausdr. für seinen Reichthum sein, der sich bis ʿAdullam flüchten muss. Letzteres war eine noch nicht wieder aufgefundene Stadt in der Šephela vgl. Jos 12 15. Elhorst hat, um ein Wortspiel zu gewinnen, lesen wollen: עד־עֳלָם יבוא יושבת עדלם Adullams bewoonster komt tot haar slavenjuk, die am Schl. von v. 15 stehenden Worte כבוד ישראל sollen zu v. 16 gezogen werden. Aber schon an dieser letzten Aenderung scheitert dieser Vorschlag: כבוד ישראל kann nicht als Vokativ zu קרחי gehören, zudem fehlt jeder Anhalt zu dieser Aenderung von v. 15 b. Mit v. **16** schliesst des Proph. Klage ab. Angeredet ist Juda, das als Mutter gedacht ist; sie soll trauern ob des Geschickes ihrer Kinder. Auffallend ist nur das Fehlen eines Vocativs, ohne Zweifel ist er ausgelassen. Das Scheeren war Zeichen der Trauer vgl. Am 8 10. Jes 3 24. 22 12. Jer 16 6. 41 5, das freilich in späterer Zeit verpönt war vgl. Dtn 14 1 und

c. 2. [1]Wehe denen, die Arges sinnen *und Böses thun* auf ihren Lagern, die im Licht des Morgens es vollbringen, weil sie die Macht dazu haben, [2]und die die Felder begehren und sie rauben, Häuser und sie nehmen, die einen Mann und sein Haus, einen Menschen und sein Erbe vergewaltigen. [3]Darum, so spricht Jahve: siehe ich sinne Unheil über dies Geschlecht, dass ihr euren Hals nicht daraus ziehen und nicht aufrecht gehen werdet, dieweil es böse Zeit ist. [4]Dann wird man über euch einen Spruch thun und ein Klagelied singen *folgendermassen: das Besitzthum meines Volkes vermisst man mit dem Massstab, | ohne dass einer es zurückgiebt, Denen, die uns gefangen führten, vertheilt man

---

m. Archaeol. I, 194f. Aus dem Schluss des v. geht hervor, dass בני תענגיך vgl. Jer 31_{20} die Einwohner Judas überhaupt sind. Nähme man demnach Zion als angeredet an, so müsste Z. doch als Mutter des ganzen Volks gedacht sein. נשר ist nicht der Adler im eigentl. Sinn, sondern der Geier und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit der in Aegypten und Palästina häufige Aasgeier (vultur percnopterus), der einen ganz kahlen Vorderkopf hat, und dessen Hinterkopf auch nur mit kleinen Haaren besetzt ist.

Cap. **2** giebt zu dem in c. 1_{8}ff. angedrohten Gericht die Begründung, und zwar bringen $2_{1.2}$ eine kurze Beschreibung des Treibens der Grossen, an die sich v. 3—5 ein Hinweis auf das ihrer wartende Gericht schliesst.

v. **1** ist ganz allgemein gehalten: über Nacht fassen die Mächtigen den frevelhaften Plan, am Morgen führen sie ihn aus. Schon durch diese Gegenüberstellung von Nacht und Morgen, das Planfassen und Ausführen ist klar, dass ופעלי רע mit Wellh. zu streichen ist. Anstatt in der Stille der Nacht Einkehr zu halten vgl. Ps 4_{5}, sinnen sie Böses und sind auch schnell fertig, es zu vollführen. Ueber die Fortsetzung des Part. durch das Verb. finit. vgl. K. § 116, 5 Anm. 7. Der Schlusss. weist darauf hin, dass sie nur eine Schranke für ihr Denken und Thun kennen, die, welche ihre Macht ihnen zieht. Am wahrscheinlichsten ist אֵל als »Macht, Stärke« zu fassen, also »dieweil es gemäss der Kraft ihrer Hand ist« d. h. weil sie die Macht dazu haben vgl. Gen 31_{29}. Prv 3_{27} und Dtn 28_{32}. Neh 5_{5}. v. **2** weist darauf, dass sie von der Habgier erfüllt sind, die sie zu ihren Gewaltthaten bestimmt vgl. Jes 5_{8}. (Hos 5_{10}). Perf. consec. setzt das Impf. in 1b fort und demnach auch das Partic. in 1a. Zu וחמדו vgl. Ex 20_{17}. Dtn 5_{18}, und zu 2a überhaupt vgl. 1 Reg 21. v. 2b folgert: wie dem Besitzer, so geschieht auch dem Eigenthum desselben Unrecht, eine mannigfache verbreitete Vorstellung vgl. Hab 2_{11}. Job 31_{38}. Lev 26_{34}. Wellh. erinnert auch an Bochari II 56. 169. Hamasa 666 v. 1. Munzinger Ostafrikanische Studien S. 496. v. **3** leitet mit לכן die Strafe ein: während sie חשבי און waren, ist Jahve חשב רעה; dieses Uebel (רעה), das Jahve wider sie sendet, wird als Joch gedacht vgl. Hos 10_{11}, aus dem sie ihren Hals nicht ziehen, und mit dem belastet sie nicht aufrecht gehen können. Zu המשפחה הזאת als Bezeichnung des Volks vgl. Am 3_{1}. Jer 8_{3}, und zu רומה in adverb. Sinn vgl. K. § 118, 5c. Der Begründungss. כי וגו' kann in diesem Zusammenhang sich nur auf die Zukunft beziehen, רעה ist also nicht im eth. sondern physischen Sinn zu nehmen (anders Am 5_{13}). v. **4** bringt sofort einen Klagegesang, den man dann (ביום ההוא) anstimmen wird. מָשָׁל der Sinnspruch wird im Folgenden durch נהי näher bestimmt: dies ist term. für die Totenklage Am 5_{16} = קִינָה, welche bekanntlich einen eigenthüml. Rythmus hat vgl. ZATW II, 1ff.: während die erste durch einen Sinneinschnitt abgegrenzte Vershälfte die Länge eines vollen Versgliedes hat, ist die zweite regelmässig kürzer gehalten. Sehen wir darauf hin unsern v. an, so zeigt sich freilich, dass er Versglieder von ungleicher Länge enthält, aber die kürzeren folgen nicht den längeren, sondern stehen vorauf. Das legt den Verdacht nahe, dass der v. nicht in seinem ursprüngl. Wortlaut erhalten ist, wofür sich auch sonst Beweise beibringen lassen. Nicht nur vermisst man ungern ein לאמר,

unsere Felder, | ganz verwüstet sind wir*. [5] *Darum wirst du keinen haben, der die Messschnur wirft über das Erloste. In der Gemeinde Jahves,* [6]»predigt nicht . . . man soll nicht von dergleichen predigen, nicht weichen die Schmäh-

auch חלק עמי ימיר und איך ימיש לי machen erhebliche Schwierigkeiten. Gewöhnlich pflegt man Jahve zum Subj. zu machen und zu übers.: »das Erbtheil meines Volkes zieht er zurück« oder: »vertauscht er« und »o wie entzieht er es mir«, aber weder wird in diesem Sinn המיר gebraucht, noch könnte das einfache ימיש diese Bedeutung haben; endlich widerstrebt auch שובב der Beziehung auf Isr.'s Feinde, die Heiden, wie sollten diese Abtrünnige heissen können? Mit Hilfe der LXX haben Stade u. a. den Text glücklich so reconstruirt:

יְהוָה נְהִי לֵאמֹר
חֵלֶק עַמִּי יִמַּד בַּחֶבֶל
וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלָּק
שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ׃

Offenbar ist נהיה durch Dittographie aus dem Vorhergehenden, ebenso ist wahrscheinlich לי durch Dittographie des folgenden ל von לשובינו entstanden. Das verderbte לשובב haben auch LXX schon vorgefunden, deren Text ebenfalls nicht mehr einen unversehrten Strophenbau zeigte. Stade macht darauf aufmerksam, dass man zwar auf Grund der LXX an die abstracte Möglichkeit denken könnte, dass der Text vorn und hinten verstümmelt erhalten sei, aber er hält mit Recht diese Möglichkeit für weniger wahrscheinlich als die Annahme einer Versetzung des שדוד נשדנו, weil man ein längeres Klagelied an dieser Stelle nicht erwartet. Der Sinn des ersten Versgliedes חלק וגו׳ wird erst völlig aus dem zweiten klar: das Land der Judäer wird vermessen, um an die Feinde, die sie gefangen führen (שובינו), vertheilt zu werden. Vorwiegend hat der Proph. bei Schilderung dieser Strafe (Entziehung des Landes) natürlich jene v. 1. 2 geschilderten Grossen im Sinne, welche die Armen aus ihrem Besitz verdrängten und nicht genug Land in ihren Besitz bringen konnten vgl. ZATW VI, 122f. Zu נְשַׁדֻּנוּ vgl. K. § 67, II, Anm. 5. v. **5** wird gewöhnl. als Wort des Volks an Micha gefasst: er soll ausgerottet werden aus der Gemeinde. Aber dagegen erheben sich ernste Bedenken: 1) wird לכן immer am einfachsten als dem לכן v. 3 entsprechend angesehen werden, während es im Anfang der Rede des Volks vor den ganz anders gearteten vv. 6. 7 kaum begreiflich ist; 2) deckt sich der Inhalt von v. 5 ja auch sachlich mit v. 4. Man wird daher besser v. 5 noch als zu 3. 4 gehörig ansehen, sei es dass man in לך den einzelnen Frevler angeredet sein lässt, oder dass man gradezu לכם liest, denn vor dem folgenden משליך konnte leicht ein ם fortgelassen werden. Auffallend ist freilich משליך חבל בגורל, da man sonst mit diesem Verb. wohl גורל, nicht aber חבל verbindet. Da jedoch auch גורל als Landesantheil, Besitz sich findet vgl. Jdc 1 3. Jos 15 1. 16 1. 17 1 doch vgl. LXX u. ö., so wird es sich kaum empfehlen zu ändern: גורל בחבל, vielmehr ist hier wohl משליך חבל durch חלק בחבל in v. 4 bestimmt. בקהל י׳ ist von Pesch. zu v. 6 gezogen, und in der That giebt das Wort am Schluss von v. 5 keinen ganz befriedigenden Sinn, man würde eher ein בנחלת י׳ oder ähnliches erwarten. Aber auch mit v. 3. 4 verbunden ist v. 5 nicht ohne Bedenken, denn nach dem Klagelied v. 4 erwartet man ein derartiges Wort nicht, das zudem rein prosaisch ist und des Parallelism. ganz entbehrt. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass wir in v. 5 eine prosaische Glosse zu der Kinastrophe v. 4 haben. v. **6**. **7** müssen nun Worte des Volks sein, das sich gegen Michas Gerichtsweissagung als dem Wesen Jahves widersprechend auflehnt. Wie schon gesagt, verbindet Pesch. בקהל י׳ mit v. 6, was einen guten Sinn giebt, sprechen doch die Proph. häufig bei Gelegenheit der Festfeiern am Heiligthum vgl. Amos, Jeremja u. a. קהל י׳ ist eben die zur Festfeier versammelte Gemeinde, ein Ausdruck, der freilich vorwiegend der jüngeren Sprache zuge-

ungen . . . . . ⁷. . . *von* dem Hause Jakob. Ist Jahve ungeduldig geworden? Oder sind dergleichen seine Thaten? Sind *seine* Worte nicht gütig gegen *Israel*(?)?«

---

hört. Unrichtig hat man הטיף als spöttische Bezeichnung der prophet. Rede gefasst; könnte man bei Am 7 16 noch zweifeln, so schliesst doch Ez 21 2. 7 eine derartige Bedeut. gradezu aus, es ist vielmehr synon. zu נבא, viell. bezieht es sich ursprüngl. auf den Geifer, der heidnischen epileptischen Propheten aus dem Munde lief vgl. ZATW III, 119. Zugleich haben die alten verss. offenbar das erste Glied anders gelesen, LXX übers.: *μὴ κλαίετε δάκρυσιν*. Da LXX nachher יטיפו mit *δακρυέτωσαν* übers., so hat sie jedenfalls in 6a dasselbe Verb gelesen wie in v. 6b vgl. auch Aqu., nur das ist zweifelhaft, ob sie die zweite neben der 3. Person lasen. Jedenfalls lässt sich unter Berufung auf LXX vgl. Roorda und P. Ruben kein besserer Text gewinnen. Elhorst u. a. wollten lesen מטיפים, das sie dann als Subj. mit dem Folgenden verbinden, doch ist das wenig wahrscheinlich. Angeredet sind in 6a jedenfalls Micha und seine Gesinnungsgenossen, und mit לאלה, das das Obj. des יטפו giebt, wird auf die Worte v. 3f. zurückgewiesen, die in ihren Augen eine Schmach nämlich für Jahve sind (am besten liest man wohl den Sing. כְּלִמַּת vgl. Vulg.). Nicht ohne Bedenken ist לֹא יִסַּג, das man zu übers. pflegt: »soll nicht aufhören«, denn סוג ist »sich absondern, sich abtrennen« und insofern »zurückweichen«, dagegen in der Bedeut. »aufhören« findet das Wort sich sonst nicht. Vielleicht liegt hier ein Textfehler vor, doch vgl. unten. Zur Form wäre K. § 72, IV Anm. 8 zu vergleichen, Nähme man übrigens an יסג als einfacher Aussage neben יטיפו als Juss. Anstoss, so wäre es auch möglich לא יסג כלמות als Frage des Unwillens zu verstehen vgl. K. § 150, 1. Die Auffassung der beiden Sätze in 6b als hypothetische (Keil), giebt keinen befriedigenden Sinn: der Inhalt jener vv. 3. 4 kann nicht im Sinn des Proph. als כלמות gefasst werden, und des Proph. Predigt ist nicht die Vorauss. dafür, dass das Gericht einmal ein Ende nimmt. v. **7** stellen sie den Worten des Proph., die das Gericht verkündigen, vielmehr Gottes Langmuth und Güte gegenüber. Der Anfang des v. ist jedenfalls verderbt. Dem הקצר entsprechend wird man auch das ה vor אמור am besten fragend fassen, so dass בית יעקב accus. loci wäre, aber ein Subj. »dies, solches« könnte nur schwer entbehrt werden, desswegen haben andere den Inf. lesen wollen הֶאָמוֹר vgl. K. § 113, 4 b *δ*, aber auch so gewinnen wir keinen erträglichen hebräischen Ausdr. Ew. Stein u. a. lesen הֶאָמוּר und fassen die Worte als Ausruf: O das Gerede im Hause Jakob, aber es ist wenig wahrscheinlich, dass mit diesem האמור des Proph. Gerichtsdrohungen eingeführt werden. Elhorst wollte die ersten Worte bis יעקב zum Schluss von v. 6 ziehen: soll nicht die Schmach von dem Angekündigten aufhören? Aber auch so ist nicht zu helfen: weder ist diese Bezeichnung der prophet. Predigt wahrscheinlich, noch ist das כלמות recht verständlich. Völlig unzulässig ist Keils Uebersetzung: »Du, genannt Haus Jakob«, das ist weder grammatisch möglich, noch begreift man den Zweck dieses Zusatzes. Es kann schwerlich zweifelhaft sein, dass in האמור der Fehler steckt. Nach Wellh. muss hier irgend ein Verb. gestanden haben, welches das vom Proph. verkündigte, aber vom Volk durch die folgenden Fragen als unmöglich dargestellte Verderben ausdrückte, etwa: ist das Haus Jakob verstossen? Wahrscheinlich gehörte האמור בית יעקב einst zu v. 6, aber schwerlich so, dass בית יעקב Vokativ war (Graetz), denn in v. 6 ist ja die grosse Masse des Volks, die sich im Gegens. zu dem Proph. befand, redend. Subj. Vielmehr liegt die Vermuthung nahe, dass in האמור ein zu כלמות gehöriger Gen. steckt, und vor בית entweder ein מ ausgefallen oder das ה von האמור als מ zu בית zu ziehen ist. So würde bei dieser LA. מבית auch יסג in seiner gesicherten Bedeut. genommen werden können: soll denn nicht die Schmach . . . aus Jakobs Hause weichen? Mit הקצר geht die gegensätzl. Rede des Volks weiter fort, sie wollen darthun, dass des Proph. Gerichtsdrohung Jahves Wesen widerspricht. Jahve ist nicht ungeduldig, so dass er im Zorn sich zur Vernichtung seines Volkes, den ungeduldigen Menschenkindern gleich, fert-

8*Und ihr tretet* als Feind gegen mein Volk auf, von *Befreundeten* raubt ihr . . . ., von sorglos Vorüberziehenden *Kriegsbeute*. 9Die Weiber meines Volks

reissen liesse. אלה bezieht sich wie לאלה v. 6 auf das v. 3 verkündigte Vernichtungsgericht. Der Schluss ist wahrscheinlich wieder verderbt: nicht nur ist הלך nach הישר unmöglich — es fehlt an aller Analogie zu dieser Art des Ausdrucks — auch הישר bleibt im Munde der Gegner des Proph. sehr auffallend, namentlich hier nach seiner starken Verurtheilung in v. 1. 2, wo er ihnen grade die Redlichkeit in der deutlichsten Weise, gestützt auf bestimmte Thatsachen, abspricht, man erwartet einen ethisch farblosen Begriff, etwa יִשְׂרָאֵל oder ähnliches; ob הישר הלך aus ישראל verderbt ist? Vgl. י und כ im altsem. Alphabet. Jedenfalls wird man aber דבריו lesen müssen, da es höchst auffallend wäre, wenn Jahve hier redend eingeführt wäre.

v. **8—10** wendet der Proph. sich abermals wider jene Frevler, die er in v. 1. 2 geschildert hat; anscheinend nimmt er auf einen bestimmten Frevel, den Ueberfall friedlicher Wanderer, Bezug: die Kinder haben sie von ihren Müttern gerissen und in die Fremde verkauft, darum müssen sie aus dem Lande hinaus in das Exil. Im Beginn von v. 8 ist der Text verderbt: weder אתמול noch יקומם giebt einen im Zusammenhang passenden Sinn. Keil übers.: aber gestern ist mein Volk als Feind aufgestanden, näml. gegen Jahve, eine Auffass., die schon um desswillen wenig empfehlenswerth ist, weil nach v. 9 für עמי eine ganz andre Auffass. gefordert wird: עמי ist nicht der Feind, sondern wird als Feind behandelt, und was sollte auch dies אתמול: noch unlängst? Endl. lässt sich das Polel auch in dieser Bedeut. nicht nachweisen. Ew.'s Auffass.: und längst schon stellte man mein Volk als Feind auf d. h. behandelte man mein Volk feindlich, setzt eine ungewöhnlich geschraubte und unwahrscheinliche Ausdrucksweise voraus, ganz abgesehen davon, dass ואתמול diese Bedeut. schwerlich haben könnte. Casparis Uebers. aber: mein Volk macht mich als seinen Feind aufstehen scheitert an dem Fehlen des Suff. und passt auch nicht in den Zusammenhang. Offenbar liegen hier Textfehler vor, und zwar vermuthet Wellh. ואתם על st. ואתמול und תקומו st. יקומם. Letztere LA. תקומו empfiehlt sich wegen des parallelen תפשיטון, dadurch aber ist auch ואתם gerechtfertigt: der Proph. macht damit einen starken Gegens. zu ihrem Wort in v. 7: sie meinen, Jahve sei nicht ungeduldig, sei nur gütig, sie aber thun alles, um ein solches Verhalten Jahves zur Unmöglichkeit zu machen. Auffallend ist hier und v. 9 der Gebrauch von עמי, das im Gegens. zu den gottlosen Machthabern vorwiegend die Armen und Gedrückten, die Dulder und Stillen im Lande sein müssen. Auch das zweite Glied von v. 8 ist verderbt. Gewöhnl. übersetzt man: von dem Oberkleide zogt ihr den Mantel ab, aber ממול ist nicht = מעל und der Sinn ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, da der Mantel אדר = אדרת nur eine ganz ungewöhnliche Tracht und zwar meist vornehmer Leute war vgl. Jos 7 21. 24. Da nun LXX und Pesch. statt שַׂלְמָה vielm. שְׁלֹמָה lasen, so wird es sich empfehlen, dem parallelen מעברים entsprechend zu lesen שְׁלֵמִים und statt ממול vielm. מעל. Was an Stelle von אדר gestanden, lässt sich nicht ausmachen. Der Ged. ist also der, dass sie den friedlichen Bürgern ihr Hab und Gut entreissen. 8c variirt diesen Ged.: denen, die sorglos vorüberziehen, entreissen sie Kriegsbeute. Offenbar ist nämlich שְׁבִי zu lesen st. שובי (Wellh.) und dabei nach v. 9 an Menschen zu denken, die sie in ihre Gewalt bringen und in die Ferne verkaufen. Der Ausdr. ist durch לאויב in 8a veranlasst. Der MT. wird meist so erklärt, dass man in שובי מלחמה einen dem עברים בטח parallelen Begriff sieht: dem Kriege abgewandt, abgeneigt d. i. friedlich, aber diese Bedeut. hat שוב nicht. Jene Conject. Wellh.'s שְׁבִי verdient den Vorzug sowohl vor der G. Hoffmanns, der שׁוֹבִי lesen und zu v. 9 ziehen will vgl. ZATW III, 103, als auch vor der von Matthes, der שֹׁבְרִים לֶחֶם(ם) vgl. LXX lesen will: die ihr Brot einkaufen vgl. Gen 47 14. 42 3. 5. Jes 55 1, eine höchst merkwürdige Näherbestimmung von עברים בטח. Worauf der Proph. hier Bezug nimmt, können wir nicht sagen, da uns die nähere Kenntniss der Zeitereignisse fehlt. Anscheinend bringt v. **9** die weitere Ausführung zu v. 8. Sowohl

vertreibt ihr von ihren zärtlich geliebten *Kindern*, den Kleinen nehmt ihr meine Ehre auf immer. 10 Auf und geht, denn hier ist keine Ruhstätte, wegen der Unreinheit *werdet ihr* mit unheilbarem Verderben gestraft. 11 Wenn einer käme, Wind und Lüge vormachte: ich will dir vom Wein und Rauschtrank predigen, der wäre der Prediger dieses Volkes.

12 *Versammeln will ich Jakob *ganz*, zusammenbringen den Rest Israels, es vereinigen wie Kleinvieh *in der Hürde*, wie eine Heerde inmitten der Trift,*

---

v. 9b als auch 1 16 legen nahe, statt מבית zu lesen מִבְּנֵי. Nach dem jetzigen Text würde es sich in v. 9a nur um die Vertreibung der Weiber von Haus und Hof handeln, dagegen nach unserm Text wäre der Sinn: sie reissen Mütter und Kinder von einander, indem sie dieselben nach verschiedenen Seiten verkaufen. So empfängt auch erst v. 9b seinen verständlichen Sinn: dadurch, dass sie die Kinder in die Fremde verkaufen, nehmen sie denselben den Schmuck, zu Jahves Volk zu gehören. Zu den Suff. Sing. in תענגיה und עלליה vgl. K. § 145, 5 Anm. v. **10** enthält den Urtheilsspruch: diese Frevler müssen aus dem Lande fort und in's Exil. Die Anrede kann nur an dieselben gehen, die in v. 8. 9 angeredet waren, die reichen Frevler. v. 10 entspr. also den vv. 3. 4. Die Aufforderung קומו ולכו empfängt ihren vollen Sinn erst durch den folgenden Begründungssatz, in dem זאת offenbar auf das Land sich bezieht: das gewährt ihnen keine Ruhe vgl. Dtn 12 9. 10. Jes 28 12. Lev 18 25. v. 10 ist unklar, nur so viel scheint sicher, dass hier darauf hingewiesen werden soll, dass sie durch ihre Frevel das Land verunreinigt haben und darum in ihm keine Ruhstätte finden können. An sich könnte טמאה 3. Perf. fem. sein, so dass also das Land logisches Subj. wäre, aber daran schliesst sich תחבל nicht an, dies fordert טֻמְאָה als Subst. und Subj., und zwar müsste dann וחבל וגו' eine zu תחבל gehörige nähere Bestimmung bringen: denn Unreinigkeit wirkt Verderben und zwar geschärftes Verderben. LXX hat gelesen: תְּחֻבְּלוּ חֶבֶל und irrig das folgende Wort zu v. 11 gezogen. Demnach wäre also zu übers.: auf und gehet, denn das ist kein Ruhplatz, um der Unreinigkeit willen werdet ihr in heilloses Verderben gestürzt. Freilich kann man das Bedenken nicht unterdrücken, dass der v. auch so noch nicht völlig in Ordnung ist. Lässt sich auch mit dem Sinn auskommen, so ist doch der Parallelismus ein recht mangelhafter. v. **11** entspricht den vv. 6. 7: hatten sie dort des Proph. Predigt zurückgewiesen, so folgt hier nun eine Characteristik der Predigt, die ihnen zusagt, doch greift der Proph. hier über die Kreise dieser Grossen hinaus und weist auf einen Schaden des Volkes überhaupt (vgl. העם הזה) hin. Absichtl. wählt der Proph. לו, um die von ihnen gestellte Forderung als eigentlich unerfüllbar anfzuweisen vgl. K. § 159, 3. Gewöhnl. verbindet man רוח ושקר mit הלך in der Bed.: dem Wind und der Lüge nachgehen, aber eine derartige Constr. fände in הלך צדקות keine Rechtfertigung, רוח könnte nicht als adverbieller Accus. die Art und Weise des Gehens bezeichnen. Vielm. gehören רוח ושקר als Objj., auf denen der Nachdruck liegt, zu כזב, הלך wird man aber am besten als Perf. vocalisiren, es steht hier wie oft zur Einleitung einer folgenden Handlung vgl. Num 24 25. Dtn 31 1 u. ö. Zu ליין und לשכר als Obj. der Predigt vgl. לאלה v. 6. Sinnengenüsse sind es demnach, von denen sie hören wollen, nicht aber Mahnungen zur sittl. Umkehr und Erneuerung. Wie schliessen sich v. **12. 13** an v. 11 an? Meist sieht man hier die Fortsetzung der Rede der falschen Propheten, welche v. 11 characterisirt hat (J. D. Mich. Ewald, Hofm. Klein. u. a.). Aber das ist unmöglich 1) weil die Rede derselben mit לשכר abgeschlossen ist, wie das ja aus והיה v. 11 deutlich hervorgeht, 2) weil auch der Inhalt wesentlich andrer Art ist als der in v. 11a characterisirte: von Sinnengenüssen ist hier keine Rede, sondern von Wiedersammlung des zerstreuten Jakob, ein Gedanke, der doch das Exil deutlich voraussetzt, während diese falschen Propheten jede Predigt von einem solchen schroff mit der Begründung zurückweisen: Jahve ist in unserer Mitte, nun kann uns kein Uebel widerfahren vgl. 3 11. Uebrigens haben diese vv. 12. 13 zahlreiche Ana-

dass sie lärmen vor Menschen. 13 *Der Durchbrecher zieht herauf vor ihnen einher, sie brechen durch und ziehen einher, durch das Thor und gehen durch dasselbe, und ihr König zieht vor ihnen her und Jahve an ihrer Spitze.*

3 1 Und ich sprach: höret doch, ihr Häupter Jakobs, und ihr Richter des Hauses Israel, kommt es euch nicht zu, um das Recht euch zu kümmern?

---

logien an den Predigten der ächten Propheten. Andere haben desshalb auch die Unzulässigkeit der eben besprochenen Behauptung zugegeben, sie sehen hier nicht die Rede eines falschen Proph., sondern ächte Micha-Worte, nur dass diese von ihrer ursprünglichen Stelle verrückt sind (Ryssel, Steiner u. a.). Aber auch diese Anschauung ist unzutreffend aus dem schon oben angegebenen Grunde: die vv. setzen das Exil als bestehend voraus und haben ihre Analogie an den Stücken eines Deuterojes. u. a. Keil beruft sich freilich auf Stellen wie Hos 2 2. Jes 11 11ff., aber auch in diesen Stellen handelt es sich um Interpolationen vgl. zu Hos 2 2. 11 8b ff. und Duhm u. a. zu Jes 11 11ff. Vielleicht haben diese vv. hier den ursprünglichen Schluss verdrängt, in dem der Proph. zu der Thorheit seiner Zeitgenossen Stellung nahm, denn ואמר 3 1 macht nicht den Eindruck, als sei es grade Fortsetzung zu 2 11. In v. **12** ist in a den parallelen Gliedern entsprechend כֻּלֹּה st. כלך zu lesen vgl. LXX. Zu den Inff. absol. vgl. K. § 113, 3 a. שארית term. für die durch das Gericht hindurchgeretteten. שים יחד steht synon. mit אסף und קבץ. Was aber בצרה ist, ist sehr fraglich. Gewöhnl. übers. man es mit »Pferch«, aber es fehlt uns jede Möglichkeit, diese Bedeut. zu begründen. LXX hat zwar dieselben Consonanten gelesen, aber ב als Präp. gefasst, wofür das parallele בתוך spricht vgl. 3 3. Wetzstein in Delitzsch Jesajah[3] S. 705 Anm. 1 weist darauf hin, dass Ṣira heutigen Tages bei Haḍar und Bedu nicht nur der gewöhnliche, sondern alleinige Name jenes meist mit grosser Sorgfalt gebauten, gegen $1^1/_2$ Klafter hohen Steinrings ist, in welchen die auf der Weide übernachtende Schafheerde des Nachts zur Sicherung gegen die Wölfe getrieben wird. Im AT. findet sich dafür die Bezeichnung טִירָה, da aber arab. Ṣira zweifellos alt ist, so ist es nicht unmöglich, dass neben טירה auch צִירָה vorkam, wir hätten also demnach hier בַּצִּירָה zu lesen, wodurch wir einen treffl. Parallelismus mit בתוך הדברו gewinnen. Auch הדברו ist unsicher; meist wird es von דבר vgl. מדבר abgeleitet und im Sinne von »Trift« gefasst vgl. Jes 5 17, doch wäre es jedenfalls richtiger, ו dann als ו zum folgenden Verb. zu ziehen, da die doppelte Determination des Nom. nicht möglich ist. Wahrscheinlich steckt in diesem הדברו auch das Subj. zum folgenden Verb., meist macht man jetzt בצרה und הדברו dazu. Da ein Verb. הים sehr fraglich ist vgl. zu Ps 55 3, so wird man vielleicht besser תֶּהֱמֶינָה lesen (Wellh.). Zu הָמָה lärmen vgl. הָמוֹן die Menge. v. **13** geht das Bild der Heerde noch fort: הפרץ ist offenbar der Leithammel, welcher an der Spitze der Heerde einhergeht und die Thür aufdrückt bezw. sprengt. Sachlich hat man bei שער, das von פרצו, nicht von ויעברו abhängig zu denken ist, an die befestigten Plätze des Landes ihres Exils zu denken vgl. Na 3 13. עלה ist term. für das Heraufziehen aus demselben. Die beiden letzten Sätze sind im Wesentl. identisch: Jahve ist eben ihr König, der an ihrer Spitze dahinzieht und sie heimführt vgl. Jes 52 12. Jer 31 8ff.

Cap. **3** wendet der Proph. sich abermals an die gottlose Obrigkeit und die falschen Proph. Judas und begründet mit ihrer Verkommenheit das über Jerusalem kommende Gericht. Ew. Stade (ZATW I, 163 f.) haben in c. 3 die grade Fortsetzung zu c. 2 gesehen: der Proph. setze sich hier mit jener eben 2 11 characterisirten Thorheit des Volkes auseinander. Aber weder erwartet man nothwendig noch eine Auseinandersetzung mit dem Volke über diesen Punkt — der Proph. hat seine Meinung ganz unzweideutig in dem רוח ושקר כזב v. 11 kundgegeben — noch könnte, falls jene Behauptung richtig wäre, das zu erwartende ich aber sage ohne jede Andeutung geblieben sein vgl. 3 8 ואולם אנכי; 2 7, das Stade heranzieht, bietet keine Analogie, denn dieser v. ist der

2 Sie hassen das Gute und lieben das Böse *und reissen ihre Haut von ihnen ab und ihr Fleisch von ihren Knochen,* 3 sie essen das Fleisch meines Volkes, reissen ihre Haut ihnen ab und ihre Knochen zerstücken *und vertheilen sie wie das *Fleisch* im Topfe und die Fleischstücken im Tiegel.* 4 Dann werden sie zu Jahve rufen, und er wird sie nicht erhören und wird sein Antlitz vor ihnen in jener Zeit verbergen, dieweil sie böse Thaten vollbracht haben.

5 So spricht Jahve wider die Propheten, die mein Volk irre führen, die, wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beissen haben, Friede rufen, und wer ihnen

grössten Wahrscheinlichkeit nach kein Wort Michas, sondern vielmehr seiner Gegner. Wir werden daher c. 3 als neue Rede zu fassen haben. Er wendet sich zunächst an die gottlosen Richter, welche die Armen vergewaltigen, darum wird Jahve in der Zeit der Noth sich ihnen entziehen v. **1—4**. Die ראשי יעקב sind mit den קציני בית ישראל identisch. Aus v. 9 und v. 10 folgt mit absoluter Sicherheit, dass יעקב und בית ישראל auf Juda einzuschränken sind. Zu קצינִי vgl. Jes 1 10. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich zugleich, dass המשפט »das Recht« sein muss; דעת natürl. nicht in erster Linie im intellectuellen, sondern practischen Sinn = sich um das Recht kümmern und es ausüben. Ueber den Inf. mit ל zum Ausdr. des Verpflichtetseins vgl. K. § 114, 2 Anm. 2. v. **2. 3** heben den thatsächlichen Stand der Dinge heraus. Die Participia als Apposition zu לכם v. 1. Durch das Ketib רעה ist es sicher, dass auch טוב neutrisch zu fassen ist, jenes רעה zwar meist in phys. Sinn gebraucht, doch nicht ausschliesslich vgl. Ex 10 10. Hos 10 15 u. ö. Vgl. zu 2a überhaupt Am 5 14f. v. 2b hebt die Vergewaltigung der Armen durch diese mächtigen Gewalthaber heraus vgl. Am 2 7. Auffallend ist das Suff. in עורם und שארם, das jetzt ohne jede Beziehung ist, erst aus v. 3 wird klar, dass an das Volk gedacht ist. Da nun v. 2b völlig identisch mit v. 3 ist, so hat Wellh. mit Recht v. 2b als Interpolation angesehen. v. **3** tritt der Relativs. an die Stelle des Part. In 3b ist sicher mit LXX Syr. zu lesen כִּשְׁאֵר st. כאשר, wie das das parallele כבשר unwiderleglich zeigt. Schwierig ist ופרשו. Sonst hat פרש die Bedeut. »ausbreiten, hinbreiten«, das will aber hier nicht passen, da man das Fleisch im Topfe doch nicht ausbreitet. LXX hat daher das Verb. als identisch mit פרס angesehen, das sonst freilich nur vom Brechen des Brotes vorkommt, hier aber vom Brechen der Knochen verstanden werden müsste, aber auch dazu will das Folgende nicht gut sich fügen, ganz abgesehen davon, dass פצחו schon denselben Ged. zum Ausdr. gebracht hat. Ob פרש = mischn. פרס im Sinn von theilen, austheilen steht? Uebrigens bemerkt Wellh. mit Recht, dass 3b eine plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildl. Redensarten enthält. Offenbar sind auch diese Worte eine Interpolation. Diese eben beschriebenen Frevler wird die Gottverlassenheit treffen v. **4**. אז ist von der Zeit dieses Gerichts zu verstehen wie עתה Am 6 7. Hos 2 12. Diese Gottverlassenheit ist die Vergeltung für ihren Frevel, das betont der Schluss von v. 4. Zu כאשר vgl. I Sam 28 18 u. ö. Zu בעת ההיא vgl. עת רעה 2 3 und zu הסתיר פנים vgl. Dtn 31 17f. Ps 44 25 u. ö. und zu יַסְתֵּר vgl. K. § 109, 2b Anm. v. **5**ff. wendet sich Micha gegen die falschen Proph., welche das Volk irre führen vgl. Jes 3 12. 9 14f. und den Inhalt ihrer Predigt von empfangenen Gaben abhängig machen. Micha berührt sich in dieser Polemik stark mit Jeremja, bei dem die Polemik gegen die falschen Proph. sich ganz besonders findet, aber auch mit Ez. vgl. c. 13 10. 19. In wiefern sie das Volk irre leiten, geht aus dem Folgenden vgl. mit 2 11 hervor: statt zur Busse zu rufen und das Volk zur Einkehr zu bringen, verkündigen sie denen, welche ihnen Geschenke geben, שלום bezw. יין ושכר d. h. friedlichen und ruhigen Genuss ihrer Güter. Das Part. הנשכים drückt sowohl das Subj. als auch die Bedingung zum folgenden וקראו aus vgl. K. § 116, 5 Anm. 5: und wenn sie etwas mit ihren Zähnen zu beissen haben. Die von Casp. u. a. vertretene bildl. Fassung von נשך »wehe thun, Schaden zufügen« ist durch den parallelen Satz ausgeschlossen. Der hier gerügte Uebelstand reichte, wie

nichts in den Mund giebt, wider den predigen sie heiligen Krieg. [6]Darum wird Nacht euch treffen, dass ihr nichts schauen, *Finsterniss*, dass ihr nicht wahrsagen könnt, die Sonne wird über den Propheten untergehen, und der Tag über ihnen finster werden. [7]Dann werden die Seher sich schämen, und die Wahrsager zu schanden werden, und alle werden ihren Bart verhüllen, weil Gott nicht antwortet. [8]Ich aber bin erfüllt von Kraft, *dem Geiste Jahves,* von dem Sinn für Recht und Stärke, um Jakob seine Missethat und Israel seine Sünde anzuzeigen. [9]Höret doch dies, ihr Häupter des Hauses Jakob und ihr Richter des

Am 7 12 zeigt, offenbar schon in ältere Zeit hinein, wie er denn auch noch später uns entgegentritt vgl. Ez 13 19. קדש מלחמה ist term. für das Ausrufen des heiligen im Dienste Jahves unternommenen Krieges; hier schwerlich gebraucht, um durchblicken zu lassen, »dass das Ausland unter den Irrpropheten bezahlte Agenten habe, welche im Interesse des jedesmaligen Soldgebers die politischen Beschlüsse des Volks beeinflussen« (Klein.), denn ein derartiger Gedanke hätte so kaum ausgedrückt werden können, vielmehr will der Proph. wohl sagen, dass sie ihrer nur von ihrer Habsucht eingegebenen Thätigkeit den Mantel der Frömmigkeit umzuhängen verstehen: sie geben vor im Dienste Jahves gegen solche Menschen zu kämpfen. v. **6. 7** bringen das Gericht, das an jenem Tage Jahves 2 4 über sie kommen wird: er ist ein Tag von Finsterniss und nicht von Licht Am 5 18. Nacht und Finsterniss sind häufige Bilder für das politische Verderben, das über sie hereinbricht und das dadurch gesteigert wird, dass dann jedes Gesicht aufhört, weil Jahve auf ihre Fragen ihnen keine Antwort giebt. Aus dem Schluss von v. 7 geht zweifellos hervor, dass dann jedwede Prophetie ein Ende hat, sowohl die falsche, deren Urheber auch Jahve ist, der רוח שקר sendet vgl. I Reg 22 5ff., als auch die wahre. Bei der Lebhaftigkeit der Rede geht der Proph. v. 6a in die Anrede über, die aber in v. 6b sofort wieder aufgegeben ist. Die Mass. haben וחשכה als 3. Perf. gelesen, vielleicht bestimmt dadurch, dass ein Verb. schwer entbehrt werden kann, offenbar ist aber mit LXX und Vulg. וַחֲשֵׁכָה vgl. Gen 15 12. Jes 8 22 zu lesen und nach לכן ein יהיה einzufügen. Zu מן im privat. Sinn vgl. Hos 9 11 u. ö. קסם wird immer nur von der verpönten Wahrsagerei gebraucht: ursprüngl. ist es nichts als sacrale Vorbedeutungen (omina) entnehmen vgl. R. Smith Journ. of Phil. XIII, 276 ff. und Wellh. Skizzen III, 123 ff. Dann werden v. **7** diese Propheten durch den Erfolg Lügen gestraft und gänzlich zu Schanden, und als Zeichen ihrer Beschämung verhüllen sie den Bart, eine öfter erwähnte Sitte vgl. Lev 13 45. Ez 24 17. 22, die wohl kaum andeuten soll, dass sie sich nun jeder Rede begeben (Smend), vielleicht ist es Ermässigung der alten Trauersitte, sich den Bart zu scheeren, wie derartige Ermässigungen der Trauersitten sich auch sonst nachweisen lassen vgl. Schwally Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode S. 13 ff. מַעֲנֵה wäre Subst. st. constr.; andre Ausgaben haben das Part. מַעֲנֶה. Mit v. **8** stellt der Proph. sich jenen feilen Männern, die an der Reichen Tischen sitzen und ihnen nach dem Munde reden, gegenüber: er ist ein Mann der sittlichen Thatkraft, der dem Volke nicht nach dem Munde redet und ihnen ihre Sünden zu Gemüthe führt. משפט steht hier im subj. Sinn: der Sinn für das, was recht ist, und גבורה ist die sittliche Energie, mit der er, unbekümmert um Lob oder Tadel, um Vortheil oder Nachtheil, das Erkannte zur Geltung zu bringen sucht. Auffallend ist את רוח יהוה sowohl um seiner nota accus. willen als auch desshalb, weil es die zusammengehörigen Stücke auseinanderreisst: thatsächlich sind כח, משפט und גבורה nur Entfaltungen von רוח יהוה. Pont u. a. haben umgekehrt משפט וגבורה als Glosse streichen wollen vgl. Studiën 1892 S. 350 f., aber mit Unrecht, denn 1) כח ist neben את רוח י׳ überflüssig, 2) lenkt את רוח י׳ in die gewöhnliche Fahrstrasse ein, es lässt sich daher eher als Interpolation begreifen als die eigenartigen משפט וגבורה. Der v. ist von höchster Bedeutung für das Bewusstsein der Proph. betreffs der ihnen zugefallenen Aufgabe. Mit v. **9** kehrt der Proph. wieder zum Anfang 3 1ff. zurück: er

Hauses Israel, die das Recht verabscheuen und alles Grade krumm machen,
10 Sion mit Blut und Jerusalem mit Frevel bauen, 11 deren Häupter
gegen Bestechung richten, deren Priester um Lohn Entscheidung geben, und
deren Propheten um Geld weissagen, und dabei auf Jahve sich stützen und
sprechen: ist Jahve nicht in unserer Mitte? Es kann über uns kein Unheil
kommen. 12 Darum um euretwillen soll Sion als Feld gepflügt und Jerusalem
ein Trümmerhaufe werden, und der Tempelberg zu einer mit Wald bedeckten
* Höhe *.

4 1 *Und dann am Ende der Tage wird der Berg des Hauses Jahves
an die Spitze der Berge gestellt, und er wird erhaben sein über die Hügel, und*

wendet sich gegen die gottlose Obrigkeit und die feilen Propheten, die trotz ihrer Gottlosigkeit vor dem Gerichte sicher zu sein glauben, er verkündigt ihnen Jerusalems Zerstörung. Zur Anrede v. 9 vgl. 3 1f., zur Constr. vgl. Am 2 7 u. ö. Statt בנה v. **10** ist offenbar mit den verss. בֹּנֵי zu lesen, das Part. ist Appos. zu dem Subj. in יעקשו vgl. v. 2. Durch Rechtsunterdrückung und Justizmord vgl. I Reg 21. Jer 22 13ff. gewinnen sie die Mittel für ihre prachtvollen Paläste. v. **11** fasst noch einmal kurz die Sünden der leitenden Stände zusammen und stellt diesen Sünden ihre angebliche religiöse Stellung gegenüber. Die Priester hatten im Namen der Gottheit Auskunft zu ertheilen und zu unterweisen (תורה), sowohl in verwickelten Rechtsfällen wie in andern Dingen, das geschieht auch jetzt, aber nicht umsonst, wie es einst üblich war, sondern ebenfalls für Geld, so dass also auch das Urtheil dieser Priester wie das der Propheten in seiner Unabhängigkeit gefährdet war. 11 b weist auf die mit ihrem sittl. Verhalten völlig unverträgliche religiöse Stellung hin: alle diese sind nicht etwa gottlose Frevler, sondern sie geben sich aus für gläubige Jahve-Verehrer, die darum auch durch Jahve vor dem kommenden Uebel sich bewahrt wähnen, wohne er doch in ihrer Mitte vgl. Jer 7 4ff. 5 12. Diese frevelhafte Thorheit kann nur das Vernichtungsgericht nach sich ziehen v. **12.** לכן geht auf 11 a und b zurück. Zion ist ursprünglich Name der Jebusiterburg auf dem südlichen Theil des Osthügels, ist dann aber auf den ganzen Osthügel, ja die ganze Stadt übertragen. Wird hier הר הבית von ציון unterschieden, so kann wohl nur an den Theil des östlichen Hügels gedacht werden, der den Tempel trug. Statt des Aram. עִיִּין hat Jer 26 18 die hebr. Form עִיִּים, die einzusetzen ist, und st. des Plur. לבמות ist offenbar mit LXX לְבָמַת zu lesen. Zum Acc. des Products שׂדה vgl. K. § 121, 2 Anm. 1. Bekanntlich wird dieser Ausspruch in Jer 26 18 citirt, und zwar wird damit die Vertheidigung des Jeremja geführt, der wegen seiner Verkündigung der Zerstörung Jerusalems der Gotteslästerung angeklagt ist und gesteinigt werden soll. Man sieht, wie von der Zeit des Micha an bis zu den Tagen des Jer. vgl. 7 4ff. das Ansehen Jerusalems als der heiligen Gottesstadt erheblich gestiegen war. Es haben dazu gewiss einerseits die Ereignisse des Jahres 701, andrerseits aber auch die Reform des Josia und anderes beigetragen. Uebrigens bei aller Gleichheit der Gerichtsverkündigung über Jerus. durch Micha und Jeremja decken sich die Verkündigungen beider Propheten doch nicht nothwendig: während für Jeremja die Zerstörung Jerus.'s das Ende des Staats bedeutet, hat Micha wohl Jerus. wesentlich um desswillen herausgehoben, weil es der Culminationspunkt der Sünde ist und das Centrum, von dem die Vergiftung des Volks überhaupt ihren Ausgang nimmt.

Anhang.

c. **4. 5** eine Sammlung einzelner Aussprüche, welche sämmtlich einen Ausblick in die messianische Zeit zu ihrem Inhalt haben.

c. **4, 1—4** ein Ausspruch über die künftige Verherrlichung des Zion, über die

Nationen werden zu ihm hinströmen. 2 *Und viele Völker werden gehen und sagen: auf und lasst uns zum Berge Jahves hinaufziehen und zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns seine Wege weise und wir in seinen Pfaden wandeln, denn von Sion geht Entscheidung aus und Jahves Wort von Jerusalem.* 3 *Und er wird richten zwischen vielen Nationen und zurechtweisen zahlreiche Völker fernhin, dass sie ihre Schwerter umschmieden zu Karsten und ihre Speere zu Winzermessern, kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und nicht mehr werden sie den Krieg lernen.* 4 *Und ein jeder wird unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen, ohne dass ihn einer aufschreckt, denn der Mund Jahves der Heerschaaren hat es geredet.*

Bekehrung der Völker und den allgem. Völkerfrieden. Die vv. 1—3 sind im Wesentlichen identisch mit Jes 2 2—4. Das beginnende Waw weist darauf hin, dass die Stelle aus ihrem ursprüngl. Zusammenhange genommen ist. Mit באחרית הימים wird auf die Endzeit hingewiesen wie Hos 3 5, wo allein in der älteren Literatur sich der Ausdr. findet, doch ist diese Stelle wahrscheinlich sekundär vgl. zu d. St., sonst noch bei Jer. und Ez. vgl. über diesen Begriff ZATW XI, 247 ff. יהיה mit dem Part. um die Dauer zum Ausdr. zu bringen. בראש ist aber nicht »auf dem Haupt«, was על st. ב erforderte, auch sachlich unmöglich ist, ebenso wenig ist das ב essentiae bei נכון möglich, vielmehr »an der Spitze der Berge« vgl. Am 6 7, so dass das parallele Glied ונשא הוא מגבעות die sachlich richtige Erklärung zu diesem נכון בראש bringt. Selbstverständlich ist die ganze Aussage nicht im wörtlichen Sinn zu verstehen, sondern es wird der Ged. der Werthschätzung des Zion in dieser Weise zum Ausdruck gebracht vgl. Ps 68 16f. 48 3. Diese Werthschätzung äussert sich darin, dass er der Anziehungspunkt der Völker wird. עליו insofern das Heiligthum auf dem Berge liegt. Bei Jes. findet sich statt עליו das weniger merkante אליו und st. עמים das wohl zweifellos jüngere כל הגוים; in der ersten Vershälfte ist lediglich die Stellung der Worte eine andere, dort heisst es: נכון יהיה הר בית יהוה. Während jetzt nur ein Volk von Jahve Unterweisung empfängt, gehen dann v. **2** viele Völker zu Jahve, um sich von ihm über seinen Willen unterweisen zu lassen und danach zu thun. Sie ermuntern sich gegenseitig לכו ונעלה. Wie aus ונלכה hervorgeht, ist ויורנו Juss. cons. מן vor דרכיו steht nicht im Sinne unsers = über, diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen, sondern es steht partitiv: seine, nämlich die für uns nothwendigen. Mit כי וגו׳ begründen sie diesen Entschluss: weil eben in Jahve die Quelle der Belehrung und Unterweisung ist. תורה wird durch das vorhergehende ויורנו bestimmt, es steht demnach nicht im Sinne der späteren Zeit = Gesetz, sondern = Unterweisung, Belehrung, es ist sonach wesentlich identisch mit dem parallelen דבר י׳. Damit ist die Ursache aller Kämpfe und Kriege beseitigt: Jahve ist der Schiedsrichter zwischen den Völkern, so dass sie ihre Kriegswerkzeuge in solche des Friedens umwandeln können. v. **3**. שפט mit בין vgl. Jes 5 3 und הוכיח ל sind im Wesentl. identisch, sie bezeichnen die schiedsrichterl. Entscheidung. Jes. hat הגוים st. עמים רבים und עמים רבים st. גוים עצמים עד רחק. Die Bedeutung von לאתים ist fraglich: die alten Verss. = Pflugmesser, Pflugschaar, was wegen des I Sam 13 20 dabei stehenden מחרשת beanstandet wird (doch vgl. Klostermann zu d. St.), daher andere mehr = Hacke vgl. Symm. zu I Sam 13 20, Kimchi u. a. Statt ישאו hat Jes. ישא. Den Gegensatz zu 3b bringt Jo 4 10 zum Ausdruck. v. **4**. Dann wird ein jeder (nämlich zu Juda Gehörige) in friedlicher Ruhe die Früchte seiner Arbeit geniessen, ein Gedanke, der zweifellos ächte Fortsetzung zu v. 1—3 ist, aber bei Jes. fehlt. Wahrscheinl. war ישב תחת גפן וגו׳ eine sprüchwörtl. Formel zur Bezeichnung friedlichen Glückes I Reg 5 5. Zch 3 10 vgl. II Reg 18 31. v. 4b כי פי וגו׳ schliesst ab durch die ausdrückl. Betonung, dass die eben geäusserten Hoffnungen auf Jahves Offenbarung zurückgehen. — Da diese vv., wie schon gesagt, fast identisch sind mit Jes 2 2—4, so entsteht die Frage, wo liegt

[5] *Denn alle Völker wandeln ein jedes im Namen seines Gottes, wir aber wandeln im Namen Jahves, unsers Gottes, immer und ewiglich.*

[6] *An jenem Tage, spricht Jahve, will ich das Hinkende sammeln und*

das Original vor. Die nächstliegende Vermuthung wäre die, dass Micha als der jüngere Zeitgenosse die vv. dem Jes. entlehnt hat, aber das ist unmöglich 1) weil diese vv. wie bei Micha, so auch bei Jes. einen abrupten Anfang haben und 2) vor allen Dingen um desswillen, weil Micha den vollständigeren Text vgl. zu v. 4 hat. Die entgegengesetzte Annahme, dass Jesaja die vv. aus Micha entlehnt hat, scheitert vor allem an der Thatsache, dass Jes c. 2—4 offenbar zu den ältesten Prophetien des Jes. gehören und schwerlich später als im Anfang der Regierung des Ahas geschrieben sind, während die Hauptwirksamkeit des Micha in die Tage des Hiskia fällt vgl. Jer 26 18. Diese Annahme ist aber auch um desswillen unmöglich, weil bei Micha diese vv. nicht in festem Zusammenhang stehen, wie v. 5 deutlich zeigt, sie scheitert auch an 3 12, denn nach dieser Ankündigung der Zerstörung Jerus's und dem Hinweis darauf, dass der Zion zum Feld gepflügt werden soll, erwartet man eine Andeutung der Wiederherstellung Zions, die hier ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Endlich spricht auch der Anfang unsers Stückes 4 1 dafür, dass Micha das Stück nicht für diese Stelle geschrieben haben kann, denn dieser Anfang macht einen abrupten Eindruck. Unter diesen Umständen hat man meist diese vv. einem älteren Proph. zugeschrieben, der die gemeinsame Quelle des Jes. wie des Micha wäre; erst in neuerer Zeit ist die andere Möglichkeit behauptet worden, dass vielmehr diese vv. in Jes wie in Micha durch einen Späteren eingearbeitet sind, wie sie denn überhaupt der späteren, vielleicht nachezechielischen Zeit zugehören vgl. Stade in ZATW I, 165 ff. IV, 292. Die Entscheidung dieser Frage wird davon abhängen, ob die hier hervortretenden Ideen in dieser assyr. Zeit ihre Analogien haben. Das kann zunächst jedenfalls nicht bestritten werden von dem Gedanken des Friedensreiches in der messian. Zeit, er findet sich ähnlich in (Hos 2 20) Jes 9 4 f. 11 6 ff., wie aber steht es mit dem andern Ged. der Bekehrung der Heiden in der älteren Zeit? Das ist völlig zweifellos, dass er weder bei Amos noch bei Hosea sich findet, aber auch bei Jesaja ist das nicht viel anders. Man verweist zwar auf Stellen wie Jes 11 10. 18 7. 19 16 ff., aber einerseits sind diese sämmtlichen Stellen als jesajanisch beanstandet vgl. Duhm zu d. St. und Smend S. 209 f. und 221 f., und andrerseits tritt an keiner dieser Stellen der Gedanke in dieser Ausdehnung und Bestimmtheit wie hier hervor. Mag man immerhin zugeben, dass sich gewisse Wurzeln bei Jes. aufzeigen lassen, aus denen die Idee der Heidenbekehrung herauswachsen konnte, doch wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass in den Zukunftsweissagungen des Jes. wesentlich Juda und Jerus. im Mittelpunkt stehen. Genauere Parallelen zu dem hier geltend gemachten Ged. der Heidenbekehrung finden wir erst seit der Zeit des Deuterojes. vgl. Wellhausen Proleg. [3]S. 433 ff. Eigenartig ist auch die Stellung Jerusalems in diesen vv., man wird billig bezweifeln können, ob eine derartige Anschauung vor der Zerstörung des Nordreichs sich bilden konnte. Unter diesen Umständen halte ich es für wahrscheinlich, dass diese vv. einer spätern Zeit angehören und von Jemand hinzugefügt sind, der den Eindruck, den diese furchtbare Gerichtsverkündigung 3 12 hervorrufen musste, mildern wollte vgl. ZATW IV, 277 ff. und Theol. Studiën VI, 235 ff.

v. **5** ist aus andrer Feder als v. 1—4, vielleicht von dem, der 1—4 hier eingefügt hat. Der Sinn des v. kann kaum ein andrer sein als der, dass hier darauf hingewiesen wird: jetzt ist es noch nicht so, wie eben geschildert, dass nämlich alle Völker dem Einen Gott sich unterwerfen, jetzt giebt es so viele Götter wie Völker. Die Verba sind also nicht Futura oder Voluntativa, sondern sie beschreiben den gegenwärtig andauernden Zustand, הלך בשם י׳ ist eine sonst sich nicht findende Wendung, der Sinn kann kaum ein andrer sein als: seinen Wandel nach der Autorität Jahves einrichten, ihr folgen.

v. **6—8** geben abermals einen messian. Ausblick: das Exil wird vorausgesetzt

das Versprengte zusammenbringen und die, denen ich Uebles zugefügt habe.
7 Und ich mache das Hinkende zum Rest und das Kranke zum zahlreichen
Volk, und Jahve wird König über sie auf dem Berge Sion sein von nun an
bis in Ewigkeit.
8 Und du, Herdenthurm, Hügel der Tochter Sion, zu dir wird die frühere
*Herrschaft gelangen und das Königthum über *das Haus Israel* kommen.*
9 Nun warum erhebst du Geschrei, ist kein König in dir oder ist dein
Rathgeber dahin, dass dich Wehen gleich einer Gebärenden ergriffen hat?

und die Sammlung der Zerstreuten sowie die Heilung der Kranken u. s. w. verkündigt: Jahve herrscht dann wieder über sie als König auf dem Zion in Ewigkeit. Das Stück ist andrer Art als 41ff., es berührt sich eher mit 212 vgl. Zph 319. Mit ביום ההוא weist der Verf. auf jene Endzeit, die 41 als אחרית הימים erscheint. הצלעה bezeichnet nicht einen einzelnen Theil des exilirten Volkes vgl. Ez 3416, sondern dieses selbst vgl. zum Fem. als Bezeichn. für das Collect. K. § 122, 4e und zur Form הַצֹּלֵעָה vgl. K. § 84a 14 und zu אֹסְפָה K. § 68, 2. In Zph 319, der sich wesentlich mit unserm v. deckt, fehlt ואשר הרעתי mit Recht: es ist offenbar Erkl. der bildl. Ausdrücke: הצלעה und הנדחה, und st. אספה findet sich והושעתי. Dies kranke und hinkende, d. h. vom Elend des Exils gebeugte, eben von Jahve wieder gesammelte und aufgerichtete Volk wird der Rest, aus dem das Gottes Volk der Zukunft erblüht, über das Jahve herrscht. v. **7**. Mit Recht bemerkt Wellh., dass dieser prägnante Gebrauch von שארית eine ausgebildete Eschatologie voraussetzt vgl. 56f. Hier ist von einer Gottesherrschaft über die Völker der Erde wie in 41ff. keine Rede. הנהלאה ist offenbar verderbt, es müsste denomin. von הלאה sein, doch findet sich die Form sonst nie. Hier. scheint הַנִּלְאָה gelesen zu haben, wahrscheinlicher ist הַנַּחֲלָה (Wellh.), das trefflich zu הצלעה passt. Der Schluss, welcher Jahves ewiges Königthum auf Zion betont, setzt offenbar eine Unterbrechung, wie sie durch das Exil eingetreten war, voraus. מעתה weist also nicht auf die Gegenwart, sondern auf die mit ביום ההוא eingeführte Zukunft vgl. Am 67. Hos 212. Zu dem Ged. vgl. Ob 21. v. **8** verkündigt die Erneuerung und Wiederherstellung der untergegangenen Königsherrschaft in Jerusalem. Auch hier ist deutlich eine andere Zeit als die Michas vorausgesetzt: Mit הממשלה הראשנה muss die vor dem Exil bestehende Königsherrschaft auf dem Zion gemeint sein. LXX setzt demgemäss auch *ἐκ Βαβυλῶνος* in den Text ein. מגדל עדר kann daher nur Bezeichnung für Jerusalem bezw. Zion sein: einst eine bewohnte Stadt ist es jetzt zum Herdenthurm geworden, die Zerstörung der Stadt wird also vorausgesetzt vgl. 312. Die Combination mit Gen 3521 ist daher verkehrt, nicht minder aber auch die mit Neh 325. עפל wird mehrfach von Anhöhen in befestigten Städten gebraucht vgl. II Reg 524 und Meša-Inschr. 22; auch der südöstliche Abhang des Tempelbergs führte diesen Namen vgl. II Chr 273. 3314. Neh 326f. 1121, wahrscheinlich hat es hier jedoch wie Jes 3214 appellative Bedeut. Das Pron. pers. אתה beim Vocat. ist dem Micha fremd. Auffallend ist ממלכת לבת, insofern ממלכת stat. constr. ist, wie die Intermination zeigt, man erwartet demnach ein ל nicht. Wellh. vermuthet als urspr. Text בית ישראל. Erwägt man, dass in der alten Orthographie בת zweifellos oft = בית ist vgl. Meša-Inschr. 23. 27. 30, so wird es nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass ein Abschreiber im Ged. an בת ציון hier בת ירושלם geschrieben. Auffallend ist auch die Zusammenstellung der beiden verba und der beiden Subjj., es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass ובאה nach הראשנה zu lesen ist. — v. **9**. **10** verkündigen die Belagerung Jerusalems, die Exilirung seiner Bewohner und ihre endliche Befreiung. Diese vv. setzen also ganz andere Zeitverhältnisse als v. 6–8 voraus. Angeredet ist בת ציון v. 10. Angesichts der drohenden Gefahr ist die Stadt mit Klagegeschrei angefüllt Jes 222.5, und ironisch fragt der Proph., ob sie denn keinen König in ihrer Mitte haben. Offenbar will er damit das Pochen auf äussere Machtmittel strafen: jetzt, wo der Krieg vor der Thür ist, fehlt ihnen Rath und

10 Kreise und *schreie*, Tochter Sion, wie eine Gebärende, denn nun wirst du aus der Stadt herausziehen und auf dem Felde wohnen *und bis Babel kommen*; dort wirst du gerettet, dort wird Jahve dich von der Hand deiner Feinde loskaufen.

11 *Und nun versammeln sich viele Völker wider dich, die da sprechen:*

Kraft zum Kriege vgl. Jes 36 5. 19 11. Eine Ankündigung, dass der König Zion genommen und schmerzliches Klagegeschrei darob entstehen wird (Keil), liegt in v. 9 nicht vor. Zu חיל כילדה vgl. Jer 6 24. 22 23, wo wie hier lediglich der grosse Schmerz tert. comp. ist, ohne Rücksicht darauf, dass die Wehen die unerlässliche Vorbedingung sind für das neue Leben, das zu Tage treten soll wie Hos 13 13. v. **10** fordert sie auf, solchem Schmerz sich hinzugeben, weil die Zeit des Gerichts da ist: mit עתה versetzt sich der Proph. in dieselbe. Schwierig ist גֹחִי. Das verb. גיח bezw. גוח hat sonst die Bedeut. hervorbrechen z. B. vom Wasser, Job 40 23, im Hiph. die des Hervorbrechen lassens Jdc 20 33 (vom Hinterhalte), des Sprudeln lassens Ez 32 2 (vom Krokodil), daher finden Hitz. u. a. hier die Bed.: ›hervortreiben‹ näml. die Neugeburt, aber einen derartigen Sinn erwartet man hier nicht: man erwartet lediglich einen dem חילי synon. Imper., der den Ged. des Schmerzes zum Ausdr. bringt. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass hier ein Textfehler vorliegt. Die verss. scheinen gerathen zu haben. LXX hat *ἀνδρίζου καὶ ἔγγιζε*, doch ist wohl nur der erste Imp. ächte LA., ihn bietet cod. Alex. allein, ebenso Pesch. — Elhorst vermuthet והגי vgl. Jer 48 31, viell. ist besser mit Buhl פִּצְחִי zu lesen vgl. Jes 42 14. Zu עתה von der Zeit des Gerichts vgl. Am 6 7 u. ö. Ist der Satz ובאת עד בבל ursprüngl. Text, so ist damit gegeben, dass diese vv. 9. 10 dem Micha nicht zugehören können, denn am prophet. Horizonte des Micha wie seiner älteren und jüngeren Zeitgenossen sind durchaus die Assyrer die Vollstrecker des göttlichen Gerichts, nicht aber die Chaldäer, eine Thatsache, die auch von Caspari S. 159 f. zugegeben ist. Man hat sich freilich dadurch helfen wollen, dass man hier die Assyrer als Sieger anerkannte und in Babel lediglich die den Assyrern unterworfene Stadt sah, aber diese Annahme hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, Jes 39 6 bietet keine sichere Analogie, und an sonstigen Parallelen für einen derartigen Gebrauch von Babel in der assyrischen Zeit fehlt es, eine Thatsache, die um so schwerer wiegt, als unsere vv. inmitten andrer stehen, die der assyrischen Zeit sicher nicht zugehören. Angesichts des oben zu v. 8 in der LXX nachgewiesenen Zusatzes *ἐκ Βαβυλῶνος* verdient die Vermuthung de Goejes (ThT VI, 282) ernste Erwägung, dass nämlich alles von ובאת bis zum Schluss des V. späterer Zusatz sei, bezw. die von Kuenen (ThT VI, 291), dass ובאת עד בבל Interpolation sei, weil dem Interpolator das ושכנת בשדה nicht deutlich genug erschien, namentlich vor dem folgenden שם וגו'. Diese letztere Annahme scheint mir die wahrscheinlichere, weil nur von ihr aus das sonst ganz überflüssige ושכנת בשדה einen Sinn gewinnt. Der hier ausgesprochene Ged. würde seine Analogie etwa an Hos 2 16 f. haben, welche vv. freilich Hosea schwerlich zugehören vgl. zu den vv., und es wäre so möglich, dass die vv. 9. 10 in der That von Micha herrühren. Wellh. hat freilich besonders an dem חיל כילדה Anstoss genommen, doch vermag ich Angesichts von Stellen wie Jer 6 24. 22 23 dieses Bedenken nicht als durchschlagend anzusehen. קריה, obgleich indeterminirt, ist natürlich Jerusalem und im Gegens. zum Aufenthalt in der Stadt will das Wohnen auf dem Felde offenbar darauf hinweisen, dass sie nun der Unbill des Wetters, den Ueberfällen durch wilde Thiere u. s. w. schutzlos preisgegeben sind. — v. **11—13** geben eine den vv. 9. 10 parallele Gedankenreihe: auch hier ist von einer Belagerung Zions die Rede wie in den vorhergehenden vv., aber während diese mit der Eroberung der Stadt und der Exilirung ihrer Bewohner endigte, ist hier davon die Rede, dass Jahve die Völker wider Jerus. versammelt hat, um sie zu vernichten. Die Vergleichung mit 3 12 lehrt, dass diese vv. von Micha nicht herrühren können, vielmehr gehören dieselben der nachezechie-

sie müsse entweiht werden, und unser Auge seine Lust an Sion sehen! 12 *Sie aber kennen Jahves Gedanken nicht und haben keine Einsicht in Jahves Plan, dass er sie nämlich wie Garben zur Tenne gesammelt hat.* 13 *Steh auf und drisch, Tochter Sion, denn dein Horn mache ich aus Eisen, und deine Hufe mache ich aus Erz, damit du viele Völker zermalmest, und du Jahve ihre Beute und dem Herrn der ganzen Erde ihre Schätze *bannest*.*

14 Und nun ritze dich, Tochter ..... (?), sie richten Belagerung gegen uns auf und schlagen mit dem Stock den Richter Israels auf den Backen.

---

lischen Zeit an. Bei Ezechiel treten uns diese Gedanken zum ersten Mal entgegen, er ist ihr Schöpfer, denn wir können bei ihm ihre Genesis aufweisen, vgl. zu Jo 4. Dass diese vv. »die gute und natürliche Fortsetzung zu 4 4ff« bilden (Corn.), lässt sich nicht beweisen, ja ist angesichts der starken Betonung des Heilsverlangens der Heiden und des Friedenscharacters des Endreichs sehr zweifelhaft.

Zu עתה von der Zukunft vgl. zu v. 9. תחנף ist Juss., wie ותחז zeigt. Subj. ist das angeredete Zion. Zu חנף als Bezeichnung des Entweihtwerdens durch Gottlosigkeit vgl. Ps 106 38. Jes 24 5, hier ist an die Eroberung durch die Heiden und den von ihnen ausgeübten Frevel gedacht. Jo 4 17 ist Comment. zu diesem Wort. Natürlich muss das Wort als aus dem Sinne des Proph. gesprochen gedacht werden. Wellh. beanstandet das und will daher lieber תְּסֻחָה lesen vgl. Jer 46 15. Zu חזה mit ב vgl. ראה mit ב Ob 12f. u. ö. Zum Fem. Sing. des Prädic. neben dem Dual des Subj. vgl. K. § 145, 6. Die Heiden kennen aber nicht Jahves Gedanken, welche gar andere sind als die ihrigen vgl. Jes 55 8f.: sie wollen Jerus. vernichten, Jahve aber sammelt sie vor Jerus. nur, damit sie selbst ihren Untergang finden v. **12**. כי begründet nicht, sondern giebt den Inhalt des Rathschlusses. v. **13** fordert die Einwohnerschaft Jerus.'s auf, das Gericht zu vollziehen. Im Anschluss an das Bild von den auf der Tenne aufgehäuften Garben v. 12b folgt hier sofort das andere Bild: Die Einwohnerschaft Zions wird als dreschendes Rind gedacht Hos 10 11, das mit seinen Hufen die Körner austritt, daher der Hinweis darauf, dass Jahve die Hufe ehern machen will vgl. Dtn 25 4. Der Ged. an die Hörner, mit denen das Rind den Feind niederstösst, vgl. Dtn 33 17 u. ö., liegt eigentlich ausserhalb des Bildes. Zur Vocalis. קוּמִי וָדוֹשִׁי vgl. v. 10. Zu den Accuss. des Stoffs ברזל und נחושה vgl. K. § 117, 5bδ. Mit והדקות verlässt der Prophet das Bild. Mit Recht haben sämmtl. alten Ueberss. והחרמתי als 2. Pers. fem. aufgefasst, nur diese passt hier in den Zusammenhang; die Mass. haben die Form verkannt und nicht beachtet, dass einst diese 2. fem. ein auslautendes י hatte, das beim Suff. wieder eintritt: an andern Stellen haben sie entsprech. Formen richtig erkannt vgl. Jer 2 33. 3 4. 5. 31 21. 46 11 u. ö., danach wäre auch hier zu erwarten gewesen וְהַחֲרַמְתִּי vgl. K. § 44 Anm. 4. Mit בצעם weist der Proph. auf ihren von allen Seiten zusammengerafften Raub. Zum Bannen vgl. Jos 6 18. 24. Zu 13b vgl. Zch 14 14. — v. **14** weist abermals auf eine Belagerung Jerus.'s, aber so, dass deutlich die Situation eine andere ist wie in v. 11—13, sie ähnelt der in v. 9f. Wegen des parallelen יַכּוּ wird man wohl שָׂמוּ zu lesen haben vgl. Pesch. Targ. Vulg. Zugleich ergiebt sich aus der Vergleichung von עלינו mit שפט ישראל, dass an Jerus. zu denken ist. Die Frage ist nur, wer in בת גדוד angeredet ist. Schwerlich die Feindin, wie einige wollen, die darauf hinweisen, dass גדוד sonst von Kriegsschaaren, nicht aber von ängstlich sich Zusammendrängenden sich findet, denn dabei käme man zu keiner verständigen Auffass. von תתגדדי. Dies wird gewöhnlich als ein von גדוד denominirtes Hithp. gefasst: sich zusammenscharen d. h. sich ängstlich zusammendrängen, was man durch Jer 5 7 zu stützen pflegt. Man denkt daher meist die Einwohnerschaft Jerus.'s und seiner nächsten Umgebung als angeredet vgl. v. 8. 10. 13: sie soll sich ängstlich in Jerus. zusammendrängen, weil Belagerung bevorsteht. בת גדוד wäre mit Rücks. auf תתגדדי vgl. II Chr 25 13 gewählt. Aber so verbreitet auch diese Erkl. sein mag, sie ist doch höchst

c. 5. [1]*Und du, *Beth Ephrath, kleinster unter den Gauen* Judas, aus dir wird der hervorgehen, der über Israel herrschen soll, und seine Herkunft datirt*

---

unsicher, denn 1) ist die LA. und Erklärung von Jer 5 7 sehr zweifelhaft und 2) hat הִתְגֹּדֵד sonst immer die Bedeut.: sich ritzen, Einschnitte machen, als Zeichen der Trauer, des Schmerzes. Mit dieser gesicherten Bedeut. kommt man auch hier aus, freilich bleibt die Erkl. von בת גדוד zweifelhaft: ob dies vielleicht durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist? Die Versuchung dazu lag um so näher, als v. 14 ein versprengter Rest ist, dessen Anrede in seinem ursprünglichen Zusammenhange einst wohl leicht verständlich war. v. 14b weist auf die dem König bevorstehende schimpfliche Behandlung vgl. Job 16 10. I Reg 22 24. LXX las übrigens שבטר. Zu ישראל vgl. 1 13f. Es hat keine Schwierigkeiten, unsern v. aus der Zeit des Micha zu begreifen.

c. **5**, **1**—**5** die Weissagung von dem Davididen aus Bethlehem, dem messianischen Herrscher der Zukunft. v. **1** hebt heraus, dass aus Bethlehem der messian. König hervorgehen wird. Angeredet ist בית לחם אפרתה. LXX hat: *Καὶ σὺ Βηθλέεμ οἶκος Ἐφράθα.* Mit Recht hat Roorda darauf aufmerksam gemacht, dass die Vergleichung dieser Uebers. mit dem MT. die Vermuthung nahe legt, dass *Βηθλέεμ* erst später eingefügt ist und ursprünglicher Text lediglich war: *Καὶ σὺ οἶκος Ἐφράθα.* Daraus würde sich als ursprüngl. hebr. Text ergeben: ואתה בית־אפרתה; לחם ist erst später eingefügt. In der That lässt sich von dieser Annahme aus die Entstehung der jetzigen LXX völlig begreifen. Oort (ThT V, 501ff.) hat die Meinung vertreten, dass der Einsatz von verkehrten Vorauss. erfolgt sei, Ephrath habe thatsächlich mit Bethlehem gar nichts zu thun, vielmehr habe Ephrath in Benjamin nicht weit von Bethel gelegen vgl. Gen 35 16ff. I Sam 10 2ff. Jer 31 15, und ähnlich Stade (ZATW III, 1ff.), der geradezu Mch 5 1 für abhängig hielt von den falschen Glossen in Gen 35 19. 48 7, ja Oort hat auf Grund seiner Ansicht die Behauptung aufgestellt, dass durch unsern Proph. hier die Verdrängung der davidischen Dynastie durch die des Saul in Aussicht gestellt werde. Aber diese ganze Behauptung, dass das ursprüngliche בית אפרתה unrichtig glossirt sei, ist hinfällig. Schon Kuenen (ThT VI, 48ff.) hat nachgewiesen, dass nicht nur I Chr 2 unzweifelhaft einen Zusammenhang zwischen Ephrath und Bethlehem setzt und zwar wahrscheinlich so, dass jenes der Name eines Landstrichs, dies die Bezeichnung einer in ihm liegenden Stadt war, auch I Sam 17 12 und Rt 1 2 treffen darin zusammen, insofern dort David אפרתי מבית לחם יהודה, und hier Elimelech und die Seinen אפרתים מבית לחם יהודה genannt werden. Damit stimmt Rt 4 11, wo בית לחם und אפרתה miteinander in Parallele stehen, und Jos 15 59, wo LXX bietet *Ἐφράθα, αὕτη ἐστὶ Βαιθλέεμ*, ein Zusatz, der nach den meisten auf hebr. Original zurückgeht. Nach alledem kann darüber, dass Bethlehem und Ephratha mit Recht zusammengestellt werden konnten, kein Zweifel sein, nur von hier aus erklären sich auch jene falschen Glossen eines Lesers Gen 35 19. 48 7, der nicht bedachte, dass es neben diesem Ephrath noch ein andres nördlicher gelegenes in Benjamin gab. Der Schluss unsers v. dürfte aber auch darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, dass hier in der That Bethlehem Ephrath, die Heimath des davidischen Geschlechts, gemeint ist vgl. ZATW IV, 282ff. צעיר ist nicht Prädic. zu בית לחם, in diesem Fall erwartete man eine andere Stellung des אתה, auch wohl, wenn ממך וגו einen Gegens. zum Vorhergehenden ausdrücken sollte, irgend eine Andeutung desselben. Vielm. ist צעיר Appos. und sollte als solche den Art. haben. Es wird sich daher empfehlen mit Hitz. zu lesen אֶפְרָת הַצָּעִיר. Nicht geringe Schwierigkeit macht auch להיות. Das könnte kaum etwas anderes sein als: du bist klein, so dass du seiest . . . eine wunderliche Art des Ausdrucks, da, um unter Judas Gaue zu gehören, eine gewisse Grösse, nicht aber Kleinheit erforderlich war. Die meist beliebte Uebers.: du bist zu klein, um unter die Gaue Judas zu gehören, lässt sich grammatisch nicht rechtfertigen, sie würde מהיות erfordern, zudem scheint Bethlehem auch in der That eine משפחה bezw. אלף gebildet zu haben I Sam 20 6 (Hitz.) Es ist unter diesen Umständen überaus wahr-

von der Vorzeit aus den Tagen des Alterthums. 2 *(Darum wird er sie hingeben,
bis die Gebärende geboren haben wird, dann wird der Rest seiner Brüder zu
den Kindern Israel zurückkehren).* 3 *Und er tritt auf und weidet in der Kraft*

---

scheinlich, dass להיות irrig aus der zweiten Zeile in die erste gedrungen ist (Hitz. u. a.). Statt אַלְפֵי ist nicht nach Zch 9_{7}. 12_{5}f. zu lesen אַלֻּפֵי, sondern letztere Stellen sind zu ändern vgl. zu d. St. und Gen 36. להיות מושל ist der Sache nach Subj. zu יצא, und zum Inf. mit ל vgl. Hos 2_{11}; לי betont, dass er Jahves Absichten entsprechen soll. Dies מושל erinnert an 4_{8}: wie dort die Rückkehr der הממשלה הראשנה verkündigt wird, so hier Näheres über den מושל: es ist möglich, dass 4_{8} und 5_{1}ff. ursprünglich in engerem Zusammenhang standen: 4_{9-14} sind eine Reihe von Einschüben, die vielleicht die Ereignisse herausheben sollen, welche die Gegenwart von jener Zukunft 4_{8}. 5_{1}ff. noch trennen. v. 1b ומוצאתיו וגו׳ ist nach Stellen wie Ez 34_{23}f. 37_{24} vgl. Hos 3_{5} zu verstehen: David wird kommen, wie er einst in den Tagen der Urzeit schon dagewesen ist. Für die Zeit des Micha ist dieser Satz 1b nicht ohne Bedenken: es ist kaum wahrscheinlich, dass man damals im achten Jahrhundert David einen Mann der grauen Vorzeit genannt hat. Stünde 5_{1}ff. mit 4_{8} in Zusammenhang, so würden wir etwa in die exilische bezw. nachexilische Zeit geführt, und damals, wo das Exil einen so tiefen Einschnitt in die Entwicklung gemacht, lässt sich in der That dieser Ausdruck verstehen, damals war es auch begreiflich, dass der Proph. Beth Ephrath, die Heimath des alten Herrschergeschlechts, anredete, dagegen ist auch das nicht ohne Schwierigkeit für die Zeit des Micha, wo das Davidhaus noch in Jerus. auf dem Throne sass vgl. Keil zu 5_{2}. Die grade Fortsetzung zu v. 1 bringt v. 3, denn Subj. in den verbb. v. 3 ist derselbe, auf den das Suff. in מוצאתיו v. 1 sich bezieht: nachdem dort auf sein Hervortreten hingewiesen, bringt v. 3 eine Schilderung seiner Wirksamkeit. Dieser Zusammenhang wird jetzt durch v. **2** gestört, der, sowohl was Anknüpfung als Darstellung betrifft, Spuren einer andern Hand als derjenigen, von der v. 1. 3 herrührt, aufweist. לכן muss auf v. 1 zurückweisen; schwerlich aber folgert es aus der Thatsache, dass der Herrscher aus dem kleinen Bethlehem hervorgeht, dass Jahve sie hingeben wird, denn der Ged., dass das david. Königshaus in Niedrigkeit hingesunken ist, spielt v. 1 gar keine Rolle, vielm. folgert לָכֵן aus der Thatsache des Auftretens des Herrschers überhaupt, und der Nachdruck in v. 2 wird nicht auf der Preisgabe des Volkes liegen — das ergäbe ja keinen verständigen Gedanken — sondern auf dem עד עת וגו׳. Dies עד עת יולדה ילדה kann aber kaum etwas andres als ein Hinweis auf die Zeit der Geburt des מושל sein, was wiederum voraussetzt, dass wir in diesen Worten eine Anspielung auf die Stelle Jes 7_{14} haben, die der Verf. unsers v. offenbar messianisch gedeutet hat. Auffallend ist das fehlende Subj. in יתנם, das nur Jahve sein kann, von dem aber v. 1 gar nicht die Rede war, das Auslassen desselben ist begreiflich, wenn v. 2 eine Interpolation ist vgl. Duhm zu Jes 7_{14}. Das Suff. in אחיו kann sich selbstverständlich nicht auf das Subj. in יתנם beziehen, sondern nur auf den Messias, und von hier aus ergiebt sich abermals die Nothwendigkeit, die unmittelbar vorhergehenden Worte als Hinweis auf die Geburt desselben zu verstehen. Wellh. stellt mit Recht dies יתר אחיו mit dem שאר ישוב des Jes. zusammen. Offenbar will v. 2b auf die Wiedervereinigung Judas und Israels in den Tagen des Messias hinweisen vgl. Hos 3_{5}. Jes 11_{13}. Zu נתן von der Preisgabe an die Feinde vgl. I Reg 14_{16}. Zu שוב על vgl. II Chr 30_{9}. Prv 26_{11}, vielleicht aber ist אל zu lesen. Jedenfalls ist es unmöglich, על im Sinne von »zugleich mit« und שוב von der Rückkehr zu Jahve zu verstehen (Keil). Freilich kommt על in diesem Sinn bei הלך Jer 3_{18} und bei בוא Ex 35_{22} vor, aber in beiden Fällen steht על in enger Verbindung mit dem Subj., nicht aber wie hier mit dem verb., man würde demnach hier erwarten ויתר אחיו על בני ישראל, zudem würde nach vorhergehendem יתנם das einfache שוב nicht genügen, um den Ged. der Bekehrung zu Jahve zum Ausdr. zu bringen. v. **3** beschreibt

*Jahves, in der Hoheit des Namens Jahves, seines Gottes, und sie werden ruhig
wohnen, denn nun ist er gross bis zu den Enden der Erde hin. 4 Und solcher
Art wird der Friede sein: Kommt Assur in unser Land und betritt es unser
Gebiet, so stellen wir wider es sieben Hirten und acht Fürsten auf, 5 und
die weiden das Land Assurs mit dem Schwert und das Land Nimrods mit
dem *Gezückten* und erretten vor Assur, wenn es in unser Land kommt und
unser Gebiet betritt.*
6 *Und der Rest Jakobs wird *unter den Nationen* inmitten vieler Völker wie
Thau von Jahve, wie Regentropfen auf Grünes sein, die nicht auf Menschen warten,*

die Thätigkeit des מושל und zwar als die eines Hirten: er weidet, ausgestattet mit Jahves Kraft, so dass er alle Feinde vernichten kann. LXX verbindet 'בגאן וגו mit וישבו, dessen ו wir als durch Dittographie entstanden ansehen müssten (Pont), aber schwerlich ist diese Auffass. empfehlenswerth, denn גאון שם יהוה ist im Wesentlichen dem עז יהוה synonym, nirgends aber findet sich sonst die Anschauung, dass die Glieder des messian. Reiches mit göttlicher Majestät ausgestattet sind. Es bleibt daher nur die eine Möglichkeit, וישבו als prägn. Ausdr. für וישבו בטח aufzufassen vgl. 4 4. v. 3b begründet dies וישבו durch den Hinweis darauf, dass dieses Herrschers Reich und Macht bis an die Enden der Erde reicht. Zu עתה vgl. 4 9: es hat relative Bedeutung, die sich durch den Zusammenhang bestimmt. Zu 3b vgl. 4 1ff. Ps 2 8. 72 8. v. **4. 5** geben eine Ergänzung zum Vorhergehenden. Klein. u. a. suchen והיה זה שלום zu v. 3 zu ziehen: und dieser wird Friede d. h. Friedensstifter sein, vgl. Eph 2 14, aber weder sieht man, warum das Subj. in diesem zweiten Satz durch זה herausgehoben wird, noch lässt sich für שלום diese Bedeutung nachweisen. Mit gutem Grund haben die Mass. mit והיה v. 4 begonnen: זה steht im Sinne von »talis« und weist auf die folgende Ausführung hin: und solcher Art wird Friede sein. Sobald nur der Assyrer das Land betritt, wird es an genügenden Führern nicht fehlen, die sich ihm entgegen werfen und Assur vernichten. Statt בארמנתינו, das weder zum parallelen בארצנו, noch zum Zusammenhang passt — zur Eroberung der Paläste kommt der Feind gar nicht — ist offenbar mit LXX zu lesen: בְּאַדְמָתֵנוּ. Zu שבעה und שמנה zum Ausdr. einer unbestimmten Menge vgl. zu Am 1 3 und K. § 134, 6 Anm. Zu נסיכי אדם vgl. K. § 128, 2e. Es ist bedeutungsvoll, dass der Verf. nicht והקים, sondern והקמנו schreibt, auf den מושל v. 1. 3 wird also gar keine Rücksicht genommen. v. **5** werden diese Führer als Hirten gedacht, welche mit dem Schwerte Assurs Land abweiden. Zu רעה sensu malo vgl. Jer 6 3. Ez 34 18. Schwerlich ist בפתחיה richtig, denn das giebt keinen befriedigenden Sinn, — die Erklärung Keils: »in seinen Städten und Festungen« ist unmöglich — es zerstört aber auch den Parallelismus. Dieser lässt ein dem בחרב synon. Begriff erwarten vgl. Hier.: in lanceis ejus. Vielleicht ist der Text verderbt aus בַּפְּתִחָה. Ps 55 22 findet sich der Plur. פְּתִחוֹת im Sinn von »Schwerter« (eig. gezückte) vgl. פתח vom Schwert gesagt Ps 37 14. Ez 21 33. ארץ נמרד ist zunächst Babylonien Gen 10 9f., kann aber auch Assyrien sein Gen 10 11, jedenfalls könnte jenes hier nur in Betracht kommen, in soweit es zu diesem gehört. Nach 'והקמנו וגו v. 4 erwartet man והציל in v. 5 nicht, offenbar ist nach ורעו besser וְהִצִּילוּ zu lesen. — Angesichts der eben hervorgehobenen Thatsache, dass unsere vv. nirgend den מושל voraussetzen, wird man den ursprünglichen Zusammenhang von v. 4. 5 mit v. 1. 3 bezweifeln müssen: es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese vv. 4. 5 ein jüngerer Zusatz sind. Jedenfalls nöthigt uns die Erwähnung Assurs nicht, diese vv. in die assyrische Zeit zu setzen, denn אשור wird in späterer Zeit sowohl von Babel Thr 5 6, als von Persien Esr 6 22, ja vielleicht auch von Syrien Ps 83 9 gebraucht vgl. auch zu Zch 10 11 und Buhl Kanon und Text des AT's S. 201f. ZATW II, 291ff. Zu diesen vv. 4. 5 vgl. Cheyne Micah S. 34. v. **6—8** schaut in die Zukunft, wo der von Jahve gesegnete Rest alle Feinde überwinden wird. Zu שארית vgl. 4 7. Was ist tert. compar. bei der Vergleichung des Restes Jakobs mit

noch auf Menschenkinder harren. [7] *Und der Rest Jakobs wird unter den Nationen inmitten vieler Völker wie der Löwe unter den Thieren des Waldes, wie der Junglöwe unter den Herden Kleinvieh sein, der, wenn er darüber kommt, niedertritt und zerreisst, ohne dass es einen Erretter gibt.* [8] *Hoch *ist* deine Hand über deine Widersacher, und alle deine Feinde werden ausgerottet.*

[9] Und dann, an jenem Tage, da rotte ich deine Rosse aus deiner Mitte aus und vernichte deine Wagen; [10] da rotte ich die Städte deines Landes aus und zerstöre deine Festungen; [11] da rotte ich Zaubermittel aus deiner Hand aus, und Zeichendeuter wirst du nicht mehr haben; [12] da rotte ich deine Schnitzbilder und deine Malsteine aus deiner Mitte aus, und du sollst nicht mehr das Machwerk deiner Hände anbeten. [13] Und ich reisse deine Ascheren aus deiner Mitte aus, und ich vernichte deine Bilder.

Thau und Regen? Schwerlich das Erquickende, denn nichts führt im Zusammenhange auf diesen Ged. vgl. v. 7, vielmehr ist es ein doppeltes 1) die Thatsache, dass Thau und Regen nicht abhängig sind von den Menschen und ihrem Thun, darauf weist ausdrücklich v. 6b, und 2) die zahllose Menge. So wird es auch mit שארית יעקב sein: lediglich durch Jahves Segen ist dieser Rest und sein Gedeihen, seine Mehrung bedingt. LXX Syr. lasen in v. 6 nach יעקב noch בגוים, was wohl ursprüngl. ist vgl. v. 7. Der Relativs. führt lediglich den in מאת יהוה angedeuteten Gedanken weiter aus. v. **7** betont dieses Restes siegreiche Gewalt unter den Völkern. v. **8** wendet sich der Proph. an diesen Rest und schliesst mit dem Wunsche, dass er siegreich seine Feinde überwinden möge. Aber mit Recht bemerkt Wellh., dass nach v. 7 ein Wunsch hier nicht mehr an der Stelle ist, sondern überzeugte Hoffnung, man wird daher richtiger תָּרוּם lesen vgl. LXX. Zu תרום יד vgl. Jes 26 11. Dtn 32 27. Ex 14 8, der Gegens. ist das Schlaffherabhängen der Hand des Verzagten und Kraftlosen. Auch diese vv. haben bei den Proph. der assyr. Periode keine Analogie, erst in der späteren Zeit spielen diese Hoffnungen eine hervorragende Rolle in dem eschatologischen Gemälde vgl. Jes 49 25f. 60 12. Zch 14 17f.

v. **9—13**. Jahve entfernt aus ihrer Mitte alles, was ihm nicht gefällt: die Mittel der äusseren Macht, Zaubereien, Gottesbilder, Ascheren und Maṣṣeben. v. **9. 10** die Vernichtung der Mittel äusserer Macht. Die Rosse kommen wesentlich als Kriegsrosse, die Wagen als Kriegswagen in Betracht vgl. Jes 2 7. 30 16. 31 1. Zch 9 10. Dtn 20 1. 17 16. Die ערי ארצך sind die mit Mauern und Thürmen versehenen festen Städte, die den Gegens. zu den offenen Orten bilden. Diese ummauerten Städte und Festungen verschwinden in jener Endzeit vgl. Hos 8 14, weil sie eine Zeit des ungetrübten Friedens sein wird vgl. Jes 9 4ff. 11 1ff. und bes. Ez 38 11. v. **11** wendet sich gegen die Zauberei. Welcher Art כשפים waren, die anscheinend mit den Händen verwandt wurden, wissen wir ebenso wenig, als uns מעוננים seiner eigentl. Bedeutung nach klar ist vgl. Jes 2 6. 8 19. v. **12. 13** bedrohen verschiedene Gegenstände des Cultus: Ascheren, Maṣṣeben und Bilder. Der Widerspruch gegen die Bilder vgl. 1 7 stammt aus der Zeit des Hosea und findet sich ebenso bei Jesaja, schon jener nennt sie Werke von Menschenhänden 8 5.6. 14 4 vgl. 2 10. 11 2. 10 5. LXX 13 2, nicht anders urtheilt Jes 30 22. 31 7. Freilich lässt sich in der Zeit des Jesaja der Gegens. gegen die Ascheren und Maṣṣeben noch nicht nachweisen, er tritt uns erst in der Zeit des Jer. und Dtn. entgegen vgl. Dtn 16 21f.; es wäre aber immerhin denkbar, dass er schon in die Zeit des Micha hineinreicht, da eine Umdeutung derselben jedenfalls älter ist; die eigentlichen Bamoth, gegen die sich das Dtn mit besonderer Energie wendet, werden hier noch nicht angetastet. Ueber die ursprüngl. Bedeutung der Ascheren und Maṣṣeben vgl. m. Arch. II, 18ff. Der Schluss des v. 13 עריך ist jedenfalls verderbt: dies Wort passt nicht in diesen Zusammenhang, zumal ja auch die Städte schon v. 10 erwähnt waren. Jener Grund spricht auch gegen die Aenderung in צָרֶיךָ,

14 *Und ich will in Zorn und Grimm Rache nehmen an den Heiden,
welche nicht gehorchen.*

C. 6. 1 *Höret, was Jahve redet: auf, rechte *vor* den Bergen, und die
Hügel sollen deine Stimme hören.* 2 *Höret, ihr Berge, Jahves Rechtsstreit, und
merket auf, ihr Grundfesten der Erde, denn Jahve hat einen Rechtsstreit mit
seinem Volke, und er rechtet mit Israel.* 3 *Mein Volk, was habe ich dir gethan,
und womit habe ich dich ermüdet: antworte mir!* 4 *Habe ich dich doch aus
Aegyptenland heraufgeführt und dich aus dem Hause der Knechtschaft erlöst*

---

vielmehr ist wohl mit Steiner עֲצַבֶּיךָ zu lesen, auch in II Chr 24 18 stehen אשרים und עצבים nebeneinander; dies עֲצַבֶּיךָ passt zu פסיליך v. 12 vgl. 1 7 und ist wohl der allgemeine Name für jedes Gottesbild, während פסילים nur die aus Holz oder Stein verfertigten bezeichnet. Zu diesen vv. und der Möglichkeit ihres Verständnisses aus der Zeit des Micha vgl. ZATW IV, 283 f. v. **14** verkündigt das Gericht über die gottlose Heidenwelt, dieser v. gehört jedenfalls einer späteren Zeit zu, die ältere kennt diesen Gegens. nicht, in ihr handelt es sich immer um ein bestimmtes Volk, mit dem Isr. in politischen Conflict gekommen ist. Erst mit dem Hervortreten des Gedankens des universalen Weltreiches waren Vorstellungen möglich, wie sie hier v. 14 vorliegen vgl. Jes 60 12. Zch 14 17 f. Uebrigens steht dieser v. 14 in keiner inneren Verbindung mit v. 9—13.

Cap. **6, 1—8**. Jahves Rechtsstreit gegen das undankbare Israel, das sich vergeblich damit zu vertheidigen sucht, dass es nicht wisse, was Jahve fordert. Es ist den Menschen längst gesagt, was er begehrt.

Die Worte Jahves v. **1** sind an den Proph. gerichtet, welcher als Sachwalter Jahves zu fungiren hat. Da der Rechtsstreit mit Isr. zu führen ist, und nach v. 2 die Berge und Hügel die Zeugen in demselben sind, so muss in את, das nur »mit« sein kann, ein Textfehler stecken, offenbar ist mit LXX אֶל־ zu lesen. Pesch. übers. freilich, als hätte sie את gehabt, doch ist diese Uebers. vielleicht Correctur nach dem Hebr., Barhebr. hat על, was hebr. אל entsprechen würde. Zur Verwechslung von את und אל vgl. Hos 12 5. Die Hügel sollen des Proph. Stimme hören, wenn er nämlich gegen Jsr. die Anklage erhebt. v. **2** wendet sich der Proph. direct an die Berge als Zeugen seiner Anklage. Da מוסדי ארץ dem הרים identisch ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch jenes wie dies Vokativ ist Das ist auch bei dem jetzigen Text beabsichtigt, nur ist 1) der Bau des v. auffallend und 2) האתנים bedenklich, da dies sich sonst nur von den perennirenden Bächen vgl. ירח האתנים I Reg 8 2 findet, und als Adject. seine Stellung nach dem Subst. zu erwarten wäre. Man hat es daher geradezu als synon. von הרים nehmen wollen, was aber an der Thatsache scheitert, dass der Ausdr., wie gesagt, sonst nie von Bergen gebraucht wird. Wellh. conjicirt sehr glücklich והאזינו st. והאתנים. Die Verderbniss entstand durch Verwechslung der in der althebr. Schrift ziemlich ähnlichen Buchstaben ז und ת und Dittographie des folgenden מ. Das Suff. in עמו weist auf das Recht Jahves zu solchem Rechtsstreite hin. Die vv. **3—5** bringen die Anklage: Isr. ist undankbar, obgleich doch ein Blick in die Gesch. seiner Vergangenheit genügen sollte, um Jahves Gnadenerweisungen zu erkennen. Es ist eine rührende Klage voll heiligen Ernstes und herzgewinnender Freundlichkeit. Die Thatsache des Undanks, der sich in Israels Abfall von Jahve offenbarte, ist zwar nicht direct ausgesprochen, liegt aber deutlich genug in den Fragen v. **3** angedeutet, welche betonen wollen, dass Isr. sich ohne Grund von Jahve gewandt hat. לאה ist im Hiph. Jem. ermüden und so es dahin bringen, dass man seiner überdrüssig wird. Dies Ermüden kann durch zu harte Forderungen Jes 43 23, aber auch durch unerfüllte Zusagen Jer 2 31 geschehen: weder nach der einen noch nach der andern Seite können sie gegen Jahve (ב־) etwas vorbringen. Diese negativen Fragen begründet v. **4** durch den Hinweis auf die von Jahve erfahrenen

und Mose, Ahron und Mirjam vor dir hergesandt. [5] *Mein Volk, gedenke doch, was Balak, der König von Moab, plante, und was ihm Bileʿam, der Sohn des Beʿor, antwortete (von Šiṭṭim bis Gilgal), damit du Jahves Wohlthaten erkennest.*
[6] *Womit soll ich Jahve entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern ihm entgegenkommen?*

Wohlthaten. Aegypten als בית עבדים findet sich namentl. bei Dtn vgl. 5 6. 6 12. 7 8 u. ö. sowie in deuteronom. überarbeiteten Stellen wie Ex 20 2. 13 3. 14. Jeremja hat den Ausdr. nur 34 13, wo offenbar auf das Dtn. Rücksicht genommen wird. Zu אהרן vgl. bei JE Ex 4 11. 27—30 und zu מרים vgl. E Ex 15 20f. v. **5** weist auf JE Num 22—24: Balak wollte durch Bileams Fluch Israel vernichten, dieser aber muss segnen statt zu fluchen. Es ist beachtenswerth, dass offenbar auch noch der Verf. unserer Vv. dem Fluch eine reale Bedeutung beilegt und mit einem gewissen Grauen an die Möglichkeit denkt, dass Balak seinen Willen durchgesetzt hätte. Die Worte מן השטים עד הגלגל sind ohne Sinn und wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Glosse, ohne dass wir freilich den Zweck derselben angeben könnten. Ewalds Vermuthung, dass damit auf den letzten Theil des Pentat. verwiesen werden sollte, in dem sich Bileams Gesch. finde, löst das Räthsel nicht — denn für wen sollte diese Verweisung bestimmt sein? — ganz abgesehen davon, dass Šiṭṭim die letzte Station in Moab, Gilgal aber die erste im Westjordanlande war, und die Bileamgesch. dazwischen keinen Raum findet. Steiner will ein von זכר abhängiges עברך ergänzen, sodass also auf den glücklich vollzogenen Jordanübergang hingewiesen wäre, aber die Art des Ausdrucks, die wir so gewinnen, ist für diesen Schriftsteller wenig wahrscheinlich. Als Subj. in dem Satze למען וגו' ist natürlich das in זכר angeredete Volk anzusehen. צדקת ist häufig in der späteren Sprache Jahves gerechtes Verhalten, durch das er die Gemeinde den Heiden gegenüber rechtfertigt, der Plur. bezeichnet die einzelnen Erweisungen dieser Gerechtigkeit Jahves vgl. 7 9. Ps 40 11. 36 11. 51 16. Vielleicht aber handelt es sich hier in diesem Rechtsstreit lediglich um Jahves Wohlverhalten der Untreue Israels gegenüber vgl. I Sam 12 7ff. Smend A. Religionsgesch. S. 421 f. In dem Mangel an Erkenntniss ist des Volkes Verhalten begründet vgl. Hos 4 1. 6 u. ö. v. **6. 7** bringen des Volkes Rede, das die Anklage nicht etwa abweist, vielmehr gewissermassen zugiebt, aber es weiss nicht, womit es Jahve zufrieden stellen könnte, jedenfalls zeigt es sich bereit, selbst schwere Leistungen auf sich zu nehmen. Uebrigens wendet sich das Volk, wohl im Bewusstsein des Zornes Jahves, nicht an diesen selbst, sondern an den Propheten. Ein derartiges indirectes Zugeständniss der Schuld ist bedeutungsvoll, es ist begreiflich aus einer Zeit wie der des Manasse, wo der Abfall von Jahve gleichsam mit Händen zu greifen war. Wie anders stellte man sich solchen Anklagen der Proph. gegenüber in den Tagen des Jesaja nnd Micha! קדם wie Dtn 23 5 »entgegenkommen«, zugleich empfängt dies אקדם seine spec. Farbe durch אכף: nur in demüthiger Beugung kann der Staubgeborne sich dem Gott der Höhe d. h. dem in der Höhe Wohnenden vgl. Jes 33 5 57 15 nahen. Freilich ist Jahve in der vorexilischen Zeit der in seinem Volk wohnende, erst seit dem Exil werden ähnl. Bezeichnungen wie hier für Jahve üblich, dennoch kennt auch die vorexilische Zeit den Gedanken, dass der durch die Sünde beleidigte Gott sich aus seinem Volke zeitweise zurückzieht Hos 5 15. Jes 18 4 und dann vom Himmel her mit seinen Gerichten erscheint vgl. 1 2f. Wenn von Brandopfern und nicht von Sündopfern die Rede ist, so hat das nicht seinen Grund darin, dass dem Volke noch immer die rechte Sündenerkenntniss fehlte, (Keil), sondern vielm. darin, dass zur Zeit der Abfassung unsers Stückes die Sündopfer als besondere Opferart noch nicht hervorgetreten waren, erst seit Ezechiel werden sie erwähnt, wenngleich er sie schon als bekannt voraussetzt vgl. m. Arch. II, 225ff. In der älteren Zeit hatte auch das Brandopfer unter Umständen den Zweck der Sühne, was selbst P. noch anerkennt vgl. m. Arch. II, 225. Jährige Kälber als Brand-

7 *Hat Jahve an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Oelbächen Wohlgefallen? Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Missethat, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Seele geben?* 8 *Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahve von dir fordert: vielmehr Recht üben, Güte lieben und demüthig wandeln vor deinem Gott.*

---

opfer zu bringen, war eine besondere Leistung, da diese Thiere ja schon viel früher opferfähig waren. v. **7** steigert die Leistung durch die Steigerung der Zahl der Opfergaben. In dem uns bekannten Opferritual hat das Oel nur eine sehr geringe Bedeutung, aus dieser Stelle, selbst wenn die Ströme Oels nur hypothetisch erwähnt werden, wie aus Gen 2818 sind wir wohl berechtigt zu schliessen, dass das Oel einst eine grössere Bedeutung und selbständige Stellung im Cultus gehabt hat vgl. m. Arch. II, 208f. פשׁע wie חטאת kommt hier als Sühnmittel in Betracht, und die Dahingabe des Erstgeborenen wird wohl als das Aeusserste, zu dem sich das Volk ev. bereit erklärt, erwähnt. Wegen dieser hier erwähnten Bereitwilligkeit, für die Sünde der Seele Kinder zu opfern — ein Opfer, das man in früherer Zeit wohl nur in Zeiten äussersten nationalen Unglücks darbrachte vgl. II Reg 163 — hat man diese vv. mit Recht der Zeit des Manasse zugeschrieben (Ewald u. a.), der selbst einen seiner Söhne opferte II Reg 212ff.; seitdem wurde diese Sitte ziemlich häufig, so dass Jeremja vgl. 731. 193ff. und Ezechiel vgl. 2026 sie scharf bekämpften, und zwar war das eine in den Cultus Jahves eingedrungene Sitte. Dass in den Tagen des Ahaz eine derartige Sitte trotz des Beispiels des Königs II Reg 163 so gut wie keine Nachfolge gefunden hat, dürfen wir wohl aus der Thatsache schliessen, dass Jesaja in seiner Polemik auf sie gar keine Rücksicht nimmt. v. **8** bringt auf des Volkes Fragen des Proph. Antwort. Sie hatten äussere Werke erwähnt und sich unter Umständen zu dem grössten Opfer, selbst dem des eignen Kindes, bereit erklärt, aber nichts von alledem will Jahve, denn alles das ist ohne sittlichen Werth, Jahve fordert vielmehr Recht thun, Barmherzigkeit lieben und demüthigen Wandel vor ihm. Jene erste Forderung עשׂות משׁפט hatte Amos in den Mittelpunkt gestellt vgl. Am 524 u. ö., zu ihr hatte Hosea die zweite hinzugefügt 66 vgl. 813 u ö., hier tritt als neues Moment הצנע לכת עם אלהים hinzu. Das Verb. צנע kommt ausser unserer Stelle nur im Part. pass. Prv 112 vor als »züchtig, sittsam«, der Inf. bestimmt hier לכת näher. Vielleicht bildet dies letzte Glied den Gegens. zu dem von Amos 68. 87 und Hosea 55. 710 getadelten גאון ישראל. In der Beurtheilung des Werthes der Opfer stimmt unser Verf. mit den vorexilischen Proph. Am 521ff. Hos 66. 813. Jes 111ff. Jer 721ff. vgl. I Sam 1522. Ps 50 407ff. 5118f. u. s. w. überein. Im Beginn des v. ist mit LXX הֻגַּד zu lesen, da Jahve unmöglich Subj. sein kann. Zu beachten ist auch das hier in der Anrede erscheinende אדם: das Sittlich-Gute ist auch das Natürlich-Menschliche, eine Anschauung, die uns in ganz ähnlicher Weise bei Amos entgegentritt. Treffend hat übrigens Duhm Theol. der Proph. S. 186 darauf hingewiesen, wie die vv. 6—8 den fundamentalen Gegensatz zwischen der Gottesauffassung des Volkes und des Proph. offenbaren: dem Volke ist Gott unumschränkter, nach Willkür herrschender Despot, dessen Zorn, Laune, Blutdurst mit reichlichen Gaben, ja mit Aufopferung seiner selbst oder des Liebsten, was man besitzt, begütigt werden muss. Diesem Gottesbegriff fehlt somit jedes sittliche Moment, während dies grade bei dem Gottesbegriff des Propheten im eigentl. Mittelpunkt steht: Des Volkes Religionsauffassung ist nicht die Folge einer Veräusserlichung der prophetischen, sondern beide gehen von diametral entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Vgl. Duhm S. 183ff. — Die Frage nach der Abfassung unserer vv. lässt sich mit völliger Sicherheit nicht beantworten. Gehören die vv. in die Zeit des Manasse, was am wahrscheinlichsten ist, vgl. zu v. 6f., so wäre damit die Abfassung durch Micha nicht gradezu ausgeschlossen, aber sehr wahrscheinlich ist sie nicht, weil Ton und Darstellung andere sind

9 *Horch! Jahve ruft der Stadt zu — Weisheit ist es, *seinen* Namen zu *fürchten* : Höret, Stamm und *Versammlung* der Stadt:* 10 *Soll ich *hinwegsehen* im Hause des Frevlers über die ungerechten Schätze und alles das verfluchte, schwindsüchtige Mass?* 11 *Soll ich ihn ungestraft lassen trotz ungerechter Wage und trotz falschem Gewicht im Beutel?* 13 *Ihre Reichen sind*

als in c. 1—3, namentlich die weiche gemüthvolle Art, die hier zum Durchbruch kommt, ist jenen capp. ganz fremd.

C. **6, 9—16** eine Klage über Ungerechtigkeit und Trug, die an der Tagesordnung sind und Jahves Gerichte über das Volk bringen. In v. **9** liegt ein corrumpirter Text vor. Der Satz 'ותושיה וג' giebt keinen Sinn. Casp. Keil u. A. wollten שמך zum Subj. machen: Dein Name sucht Weisheit, d. h. hat die wahre Lebensweisheit im Auge, aber diese Bedeut. hat יראה nicht, auch passt der so gewonnene Sinn nicht in den Zusammenhang; das gilt auch gegen die, welche יראה zum Relativs. machen wollen, was sprachl. ebenfalls kaum zulässig ist, und übers.: Heil ist's, wer auf deinen Namen, d. i. dein Walten, Acht hat. Die alten Verss. haben fast sämmtl. in יראה eine Ableitung von יָרֵא gesehen und שמו gelesen. Lesen wir יִרְאָה, so kommt das als wirkl. Inf. in Betracht und ist darum nicht in den stat. constr. getreten vgl. Ps 86 11. תושיה findet sich sonst vorwiegend in der Chokmalitteratur, doch wird es durch Jes 28 29 als der älteren Zeit angehörig erwiesen. Ob LXX dies Wort nicht gelesen haben, sondern vielmehr יוֹשִׁיעַ יִרְאֵי שְׁמוֹ, ist fraglich vgl. Ryssel zu d. St. Jedenfalls wird dieser Satz als parenthetischer betrachtet werden müssen, denn die Rede Jahves beginnt deutlich erst mit שמעו; sein Zweck kann kaum ein anderer als der sein, die Nothwendigkeit, Jahves Worten zu lauschen, zu begründen. Gewöhnlich nimmt man מטה als Obj. und übers.: vernehmet die Zuchtruthe und den der sie bestellt hat, aber 1) ist מטה sonst Masc., 2) ist die Indeterminat. auffallend, 3) ist der Satz ומי יעדה höchst schwülstig und überflüssig, 4) sähe man auch nicht, wie der Proph. dazu käme, für die in v. 14ff. angekündigte Strafe dies Bild zu gebrauchen. Die alten Verss. haben mit Recht מטה als Vocat. gefasst. Das im Beginn von v. 10 stehende עוד hat LXX als עיר gelesen und zu v. 9 gezogen, was sich sehr empfiehlt 1) angesichts des קוֹל י' לעיר יקרא, das in der Anrede עיר erwarten lässt, 2) angesichts des auf עוד offenbar folgenden ה interrog., vor dem das עוד höchst auffallend wäre. Dagegen lässt sich aus dem ומי יעדה auf keine Weise ein erträglicher Sinn gewinnen. Vielleicht ist mit Wellh. unter theilweiser Heranziehung der LXX zu lesen וּמוֹעֵד הָעִיר; Ryssel vermuthet, dass noch das Targ. st. מי יעדה das nom. מועד bezw. מועדה gelesen hat. Demnach ist zu übers.: höre, Stamm und Versammlung der Stadt. Natürlich ist bei מטה an Juda gedacht. Die von Elhorst versuchte Wiederherstellung des v.: תּוּשִׁיָּה יִרְאָה שֹׁמֵר מִשְׁפָּט וּמַטֵּה בִּי יַעַד הָעִיר ist nicht nur gewaltsam, sondern verstösst auch gegen den Sprachgebrauch, indem z. B. יעד mit ב nicht verbunden wird, auch sollte man, wie im ersten Satz, auch im zweiten ein Impf. erwarten. Uebrigens steht קוֹל im Beginn des v. viell. als Ausruf = unserem: »Horch«, so dass also יהוה Subj. zu יקרא ist vgl. K. § 146 1 Anm. 1. v. **10** beginnt die Motivirung des in v. 14 erwähnten Gerichts. Gewöhnlich nahm man nach II Sam 14 19 האש im Sinne von היש, was zweifellos an sich ohne Bedenken ist. Vergleicht man aber den Beginn von v. 11, so wird sich doch die Vermuthung von Wellh. empfehlen, auch hier die erste Person eines Impf. zu lesen und zwar הַאֶשֶּׁה von נשה: die mit Unrecht erworbenen Schätze und das betrügerische Maass kann Jahve nicht unbeachtet lassen. Zu איפת רזון vgl. Am 8 5. Dtn 25 14. Zu זעומה vgl. Dtn 25 16. Zu בית רשע als Accus. vgl. K. § 118, 2b. In v. **11** kann nur Jahve der Redende sein, demnach muss in הַאֶזְכֶּה ein Fehler stecken, da diese Frage in Jahves Mund keinen Sinn giebt. Hier. übers.: num quid justificabo stateram impiam, er las demnach wohl ein Impf. Pi., nur wird man nicht 'במאזני וג als Obj. ansehen dürfen, da das Verb mit ב nicht constr. wird, vielmehr ist mit Wellh. zu vocalisiren הַאֲזַכֵּהוּ, das Suff. bezieht sich auf den v. 10 er-

*voll von Frevel, ihre Einwohner reden Lüge, und ihre Zunge ist Trug in ihrem
Munde.* [13] *So will denn auch ich *beginnen*, dich zu schlagen, zu verwüsten
ob deiner Sünden.* [14] *Du sollst essen und nicht satt werden, während . . . . in
deinem Innern ist; du sollst fortschaffen(?) und nicht retten; und was du
rettest, will ich dem Schwerte geben.* [15] *Du sollst säen und nicht ernten; du
sollst Oliven keltern und nicht mit Oel dich salben, Most, und nicht Wein
trinken.* [16] **Du hast* die Satzungen ʿOmris *beobachtet* und alles Thun des
Hauses Ahab und bist gewandelt in ihren Rathschlüssen — damit ich *sie* zur
Wüste mache und ihre Bewohner zum Gespött, und die Schmähung der *Völker*
sollt ihr tragen.*

---

wähnten זַכָּה, der sich vor allen Gerichten geborgen meinte. Andere wollen wesentlich in demselben Sinn הֲזִכֶּה lesen. Freilich findet sich sonst in diesem Sinn »rein, gerecht sein« d. h. »ungestraft lassen« dies Verb nicht, sondern vielm. das Pi. von נקה bezw. das Hiph. von צדק, doch kann das kein Grund gegen diese Auffass. bei der auch sonst eigenthümlichen Darstellung unserer vv. sein vgl. v. 10 תושיה, מטה, מי יעד העיר u. s. w. Wage (מאזנים) und Gewichtssteine (אבנים) Dtn 25 13. Lev 19 36, die man in einem Beutel (כיס) trug Prv 16 11, gehören zusammen. v. **12** ist keine Antwort auf die Frage v. 10, so dass אשר die Antwort einleitet wie II Sam 1 4. I Sam 15 20 (Hitz.), sondern אשר ist wohl relativisch und der Satz als Ausruf zu fassen: statt sich an die Stadt zu wenden, redet Jahve im Zorn von ihr. Das Suff. bezieht sich auf die zwar nicht unmittelbar vorhergenannte aber doch überall gemeinte Stadt. חמס, als das Innere der Reichen füllend, ist der Sinn zur Gewaltthat vgl. משפט 3 8. רמיה als directes Praed. zu לשונם bringt den Ged. ihrer lügnerischen Rede auf den denkbar schärfsten Ausdr: die Zunge ist Trug. Das Wort רמיה findet sich sonst nur in den Pss. v. **13** ff. bringen die Strafe. וגם אני zieht den Schluss aus v. 10—12: weil du so ruchlos bist, will auch ich dich strafen. Ueberall findet sich hier ein Suff. der 2. Pers. masc., ohne dass ersichtlich ist, worauf sich dasselbe bezieht. Am wahrscheinlichsten bleibt es, dass dem Verf. מַטֶּה bezw. die Bewohner der Stadt im Sinn lagen. Gewöhnl. erklärt man החלתי הכותך nach Analogie von נחלה מכתך vgl. Nah 3 19. Jer 30 12, aber dadurch lässt sich unsere Art des Ausdr. nicht rechtfertigen, am wahrscheinlichsten ist doch mit den Verss. הַחִלֹּתִי zu lesen und ihm sind die Inff. als Objecte unterzuordnen. Bei השמם vermisst man ungern ein Obj., doch haben schon die Verss. nicht anders gelesen. v. **14** ff. weisen darauf hin, dass das Gericht durch einen über sie hereinbrechenden Krieg vollzogen werden wird. Daher ist wohl in v. 14a daran zu denken, dass sie, in der Stadt zusammengedrängt, nicht Nahrung genug zur Sättigung haben vgl. Lev 26 25f. Jer 52 6. II Reg 6 25. וישחך ist fraglich. Gewöhnlich wird es durch »Hunger« übers., doch ist in diesem Fall das Suff. sehr auffallend, ganz abgesehen davon, dass sich sprachlich diese Bedeutung nicht begründen lässt. LXX übers., als hätte sie eine Ableitung von חשך gelesen. Die vorgeschlagenen Conjecturen befriedigen nicht: Cheyne will lesen: כחשך »deine Magerkeit« vgl. Ps 109 21; Elhorst וְשַׁחֲךָ en het zal u neêrgedrukt doen zijn. Auch ותסג ist nicht ohne Schwierigkeit. Meist erklärt man: und du wirst fortschaffen, aber הסיג kommt so sonst nicht vor, sondern es wird von dem Verrücken der Grenzen gebraucht vgl. Hos 5 10. Dtn 19 14. 27 17 u. ö. Bei תפליט ואשר ist wohl in erster Linie an die in Sicherheit gebrachten Weiber und Kinder gedacht, die bei Eroberung der Stadt in die Hand der Feinde fallen; bei תפליט hat er wohl die Habe im Sinn, die sie vor dem Feinde nicht in Sicherheit bringen können vgl. Jes 5 29. v. **15** droht, dass diese Feinde auch Judas Ernte einheimsen werden vgl. Am 5 11. Zu ולא תסוך שמן vgl. Dtn 28 40. v. **16** fasst noch einmal Sünde und Strafe kurz zusammen. Der Text ist ohne Zweifel verderbt. Weder ist die 3te Pers. hier verständlich, noch giebt das Hithp. einen Sinn — es wird immer in der Bedeut.: sich vor etwas hüten,

C. 7. 1 *Weh mir, denn ich bin gleich *denen*, die Obst und *Weinnachlese einsammeln*: es ist keine Traube zum Essen da, keine Feige, nach der mich's gelüstet.* 2 *Geschwunden sind die Frommen aus dem Lande, und*

---

in Acht nehmen, gebraucht — noch findet sich bei dem Hithp. der Accus. LXX Pesch. haben übers., als hätten sie gelesen וַתִּשְׁמְרוּ, und das giebt in der That einen treffl. Sinn. Was unter den Satzungen 'Omris zu verstehen ist, ist nicht ganz klar, wahrscheinlich kommt 'Omri hier lediglich als Vater des Aḥab und Stifter einer neuen Dynastie in Betracht. I Reg 16$_{25}$ hat freilich über 'Omri ein besonders ungünstiges Urtheil. Im Wesentl. werden חקות עמרי und כל מעשה בית אחאב sich wohl decken. Was Aḥab angeht, so ist wohl weniger an seine Stellung zum Baalcultus I Reg 16$_{31}$f. bezw. zu den Propheten zu denken vgl. I Reg 22$_{26}$, denn nichts im Zusammenhange weist hier darauf, als vielmehr an Vergewaltigungen wie I Reg 21 vgl. v. 12. Statt ותלכו ist vielleicht וַתֵּלֵךְ zu lesen, doch vgl. den Schluss des v. Durch die Erwähnung des Aḥab wird zugleich die in למען וגו' folgende Strafe gut vorbereitet, denn das furchtbare Gericht, von dem das Haus des Aḥab ereilt wurde, blieb lange Zeit den folgenden Geschlechtern in Erinnerung vgl. I Reg 21$_{19}$ff. II Reg 9$_{30}$ff. למען stellt die Strafe als von den Frevlern beabsichtigt dar wie öfter: sie hätten es eben wissen können, dass dies und nichts andres die nothwendige Folge ihrer Handlungsweise sein würde. Da mit der 2. Pers. Sing. zweifellos das Volk bzw. der Stamm (מטה) angeredet war, so müsste שַׁמָּה Entsetzen, Gegenstand des Entsetzens, sein vgl. Jer 19$_{8}$. 25$_{9}$ u. ö. Was aber ist mit וישביה anzufangen? Das Suff. der 3. Pers. neben dem אתך ist sehr auffallend. Pont u. a. wollen וְישְׁבַיִךְ lesen, aber das ist unmöglich, höchstens könnte man an das Suff. der 2. Pers. fem. denken, dann müssten aber die sämmtl. Anreden von v. 13 ab entsprechend geändert werden, in diesem Fall würde die Stadt als angeredet zu denken sein. Eine derartige Correctur wäre aber zu gewaltsam. Wahrscheinlich ist אֹתָהּ st. אתך zu lesen, was eine Stütze an אשר עשיריה v. 12 hat. Dann steht שַׁמָּה in seiner eigentl. Bedeut.: »Verwüstung«. Danach ist וישביה verständlich: Jerusalems Bewohnerschaft wird ein Gegenstand des Gespötts vgl. Jer 51$_{37}$. 25$_{18}$. Am Schluss geht der Inf. in das Verb. fin. über. Da aber Jerusalems Einwohner, also עם יהוה, angeredet sind, so giebt חרפת עמי keinen befriedigenden Sinn: diese Frevler haben das Recht Jahves Volk zu sein verwirkt, sie werden nicht um desswillen von den Heiden geschmäht, weil sie von diesen sich sondern und ihre angestammte Eigenart (חרפת עמי) bewahren, sondern als die vom Gerichte Ereilten werden sie von Schimpf und Schande getroffen. Es ist daher offenbar mit LXX עמים st. עמי zu lesen. — Ein Zusammenhang unseres Stückes, das sich fast ausschliesslich um Jerusalem und seine Einwohner dreht, mit dem vorhergehenden lässt sich nicht aufzeigen, beide sind wahrscheinlich selbständig, worauf auch die verschiedene Darstellung und der Ton beider führen. Es ist freilich möglich, dass unser Stück im Wesentlichen derselben Zeit zugehört. Bei den hier vorliegenden Gedanken, zu denen sich Parallelen in den verschiedensten Zeiten aufweisen lassen, wird sich die Frage nach dem Alter unseres Stückes freilich nicht mit irgend einer Sicherheit entscheiden lassen.

C. 7, 1—6 ist eine Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Kinder. Ein Zusammenhang mit c. 6 lässt sich überzeugend nicht beweisen (Kuenen, Wellh., doch könnten die Verse derselben Zeit wie c. 6$_{9}$ff. zugehören vgl. 7$_{2}$ff. und 6$_{9-12}$. Mit Sicherheit wird sich die Abfassungszeit freilich kaum bestimmen lassen, da wir auch aus späterer Zeit ähnliche Klagen haben, Wellh. erinnert an Stücke wie Zph 3$_{1}$ff. Mal 3$_{24}$ und verschiedene Psalmen Ps 12$_{1}$ff. 14$_{1}$ff. vgl. auch Jes 59$_{1}$ff. Wegen des אללי לי kann Jahve in v. 1 nicht der Redende sein, vielmehr ist es Zion bezw. der Proph. vgl. v. 4 im Namen der Gemeinde. Die folgenden Worte liegen schwerlich im ursprüngl. Text vor. Wellh. hat darauf hingewiesen, dass man dem עללת בציר entsprechend auch in אסף קיץ ein concr. erwarten sollte, und zwar läge es nahe, an die Reste im Feigengarten vgl. 1b neben den Resten im Weinberg (עללת בציר) zu denken, was aber sprachlich nicht zulässig ist, da

einen Redlichen unter den Menschen giebt es nicht, sie alle lauern auf Blut, einer fängt den andern im Netz. [3]*Auf das Böse üben sie(?) *ihre* Hände ein, der Fürst verlangt, der Richter *richtet* für Bezahlung, und der Grosse entscheidet nach dem Gelüsten seiner Seele . . . . und sie verdrehen es.* [4]*Ihr Bester gleicht den Dornen und *ihr* Redlichster *der* Dornhecke: der Tag deiner Späher, (deine Heimsuchung) kommt, da wird ihre Bestürzung erfolgen.*

in אסף der Begriff des Restes nicht liegt. LXX hat nur כְּאֹסֵף gelesen. Es wäre möglich, dass ein dem אֹסֵף entsprechender Begriff vor עללת und nach כ ausgefallen oder, was mir wahrscheinlicher ist, dass vielleicht st. כ vor עללת ein ל zu lesen ist, v. 1a empfinge seinen vollen Sinn erst durch 1b, und קַיִץ wäre spec. im Sinne von Feigen zu verstehen vgl. II Sam 161f. So schlösse sich v. 1b besser an v. 1a an, als das bei der Auffass. von Wellh. der Fall ist. In v. 1b ist בכורה von dem zu ergänzenden אֵין abhängig, so dass אותה נפשי Relativs. dazu ist vgl. K. § 152, 3. 155, 2. v. **2** erläutert das Bild in 1b: חסיד und ישר entsprechen der Traube und Frühfeige. Dem parallelen אין entspr. bezeichnet אבד lediglich das Geschwunden-, nicht aber das Umgekommensein, und הארץ ist nicht die Erde (Keil), sondern das Land, auch באדם fordert nicht jene Erkl., es sind »die Leute«. Zum Accus. דָּמִים vgl. K. § 117, 5b β. v. **3** giebt die Ausführung zu v. 2, doch ist der Text jedenfalls corrumpirt, denn das erste Glied giebt keinen Sinn. LXX Pesch. haben כַּפֵּיהֶם gelesen, LXX hat es auch als Obj. zu jenem Verb. gefasst, dass sie an Stelle von להיטיב lasen (ἑτοιμάζουσι). Das jetzige להיטיב hat dazu verleitet הרע als Inf. Hiph. anzusehen, es ist offenbar aber Nom., und weil auf diesem Begriff על הרע der Nachdr. liegt, steht er vorauf. Was freilich an Stelle von להיטיב zu lesen ist, bleibt fraglich. Jedenfalls kommt man ohne Verb. zu כפיהם als Obj. nicht aus, da die Auffass.: »ihre Hände sind auf das Böse gerichtet« nicht möglich ist, dafür wäre לבם oder עיניהם nothwendig; Keils Erkl. aber: »am Bösen sind die Hände« näml. »beschäftigt« ist eine unhebräische Wendung. השר שאל zeichnet die schamlose Habgier der Gewalthaber, für deren Regiment das »Fordern« gradezu charakteristisch ist. Zu והשפט בשלום fehlt ein Prädic., da בשלום allein nicht genügt, wahrscheinl. ist nach השפט ein שֹׁפֵט ausgefallen. Die Verbindung mit dem Folgenden, so dass zu lesen wäre וְהַשֹּׁפֵט בְּשִׁלּוּמֵי הַגָּדוֹל, empfiehlt sich nicht, weder würde man diese Stellung des בשלומי הגדול erwarten, noch passt das דבר הות נפשו zu dem השפט וגו׳, denn thatsächlich vollführt er ja doch, was der Grosse wünscht, auf diesen aber das Suff. in נפשו zu beziehen, ist nicht möglich. דבר wird von dem Fällen von Entscheidungen zu verstehen sein. Zu הַוָּה im Sinn der bösen Begierde vgl. Prv 103. Gewöhnlich sieht man in הוא die Hervorhebung des Suff. in נפשו vgl. K. § 135, 2b, aber der Zweck dieser Heraushebung des Suff. ist nicht ersichtlich (Keil), wesswegen Keil הוא als nachdrückliche Wiederholung des Subj. הגדול auffasst, aber ein Grund für dieselbe ist ebensowenig zu erkennen, wie die Stellung am Schlusse des Satzes verständlich ist. Da das Suff. in ויעבתוה ohne Beziehung ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass hinter הוא eine Reihe von Worten ausgefallen ist, unter ihnen auch ein Femin., auf das sich dies Suff. bezieht. Ob übrigens ויעבתוה richtig überliefert ist, ist sehr fraglich. LXX übers. ἐξελοῦμαι, scheint also das Hiph. von בער gelesen zu haben; Pesch. hat viell. ויתעבו gelesen. Bei der verstümmelten Gestalt des Schlusses von v. 3 wird sich schwer feststellen lassen, was etwa an Stelle von ויעבתוה gestanden hat. Ob vielleicht וַיְעַוְּתוּהָ (Wellh.)? Ein derartiger Gedanke der Verkehrung des Rechts bezw. der von Gott gewollten Ordnung würde gut in den Zusammenhang passen. v. **4**a schliesst die Schilderung ab, um in 4b sofort auf die Strafe hinzuweisen. Neben טובם ist das völlig indeterminirte ישר auffallend, offenbar ist das folgende מ heranzuziehen = יְשָׁרָם und dann vielleicht כמסוכה zu lesen vgl. Symm. ὡς ἐξ ἐμφραγμοῦ. Wollte man כ nicht einsetzen, so müsste ein ם an ישר angefügt werden, מִן könnte aber dann schwerlich Comparativ sein: er ist schlimmer als die Dornhecke, denn wenn auch das Adjectiv ergänzt werden könnte

5 *Traut nicht dem Nächsten, verlasst euch nicht auf den Freund, vor dem Weibe, das an deiner Brust liegt, hüte die Pforten deines Mundes.* 6 *Denn der Sohn verachtet den Vater, die Tochter erhebt sich wider die Mutter, die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter, und eines Jeden Feinde sind seine Hausgenossen ......*
7 . . . *Ich aber will nach Jahve ausschauen, will harren auf den Gott*

---

vgl. K. § 133, 1 Anm. 3, so legt doch das parallele ב diese Auffassung nicht nahe, vielmehr wird es wohl die Zugehörigkeit ausdrücken, eine Wendung, die noch stärker als ב den Character von ישרם zum Ausdr. bringt. Die Suff. von טובם und ישרם dienen dazu, den Superlat. zu bezeichnen vgl. K. § 133, 3. חדק ist wahrscheinl. solanum cordatum, eine Art Dornstrauch = حَدَق vgl. Lane zu d. W. und Löw Pflanzennamen 147. Der Sinn des Gleichnisses ist klar: auch der Beste unter ihnen taugt nichts, er verletzt nur und schadet nur. Die alten Verss. haben in 4a anscheinend einen andern Text gelesen, der aber werthlos ist vgl. Vollers und Sebök zu d. St. In v. 4b ist das Volk angeredet, wie das aus פקדתך klar hervorgeht, freilich liegt die Vermuthung nahe, dass פקדתך erklärende Glosse zu יום מצפיך ist und die Aenderung des urspr. בא in באה nach sich gezogen hat. Zu מְצַפֶּה als Bezeichnung des Proph. vgl. Jes 21 6. Hab 2 1, die gewöhnlichere ist freilich צֹפֶה Jer 6 17. Ez 3 17. 33 7 u. ö., das durch die Annahme leicht zu gewinnen wäre, dass מ durch Dittographie entstanden ist, doch ist die Aenderung nicht nöthig. Zu עתה vgl. Am 6 7 u. ö. Auch Jes 22 5 heisst der grosse Gerichtstag יום מבוכה, der Tag der Verwirrung, wo sie nicht aus- noch einwissen. Zweifellos schaut 4b auf eine Reihe von Gerichtsdrohungen früherer Propheten zurück. v. **5** f. setzen die Schilderung der sittl. Verkommenheit fort, aber nur in der Form der Warnung: keiner soll dem andern trauen. In רע, אלוף und שכבת חיקך liegt eine deutliche Steigerung vor: selbst die engste Gemeinschaft schützt nicht vor Verrath. v. **6** begründet die Mahnung mit dem Hinweis darauf, dass alle Bande des Bluts und der Pietät zerrissen sind. Zu מנבל vgl. Dtn 32 15. Jer 14 21. אנשי ביתו sind nicht die Familie, sondern die Diener vgl. Gen 17 23. 27. 39 14. II Sam 12 17f. Job 19 15. In Mt 10 35f. vgl. Lc 12 53 werden diese Worte von Chr. freilich auf die Zeit der *κρίσις* bezogen, aber daraus folgt nicht, dass wir auch hier diese vv. so aufzufassen haben (Keil), vielm. kann nach v. 2—4a doch wohl darüber kein Zweifel sein, dass die dort begonnene Schilderung in anderer Form hier fortgeführt wird. Auffallend ist freilich die Thatsache, dass mit dieser Schilderung unser Stück plötzlich abbricht, denn v. 7 beginnt ein andrer Abschnitt, der von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht, man erwartete eine weitere Darlegung des kurz in 4b angedeuteten Gerichts. Wahrscheinlich ist dieser Schluss durch v. 7ff. verdrängt.

v. **7—20**. Während 7 1—6 die Strafe noch in Aussicht steht, aber auf den sichern Eintritt derselben hingewiesen wird, weil alle Bande der Sitte und Zucht sich gelöst haben, ist nach v. 7ff. die Strafe offenbar eingetreten und Zion weiss, dass diese Strafe um ihrer Sünden willen über sie gekommen ist. Aber indem Zion sich demüthigt und sich bereit erklärt, willig die Strafe zu tragen, giebt sie doch zugleich der Hoffnung Ausdruck, dass das nicht ewig währen, sondern Jahve sich wieder ihrer annehmen und ihre Sache gegen die Feinde führen wird, welche zu schanden werden v. 7—10. Im Anschluss an dieses Wort Zions verkündigt Jahve bezw. der Prophet im Namen Jahves v. 11—13 eine bessere Zukunft: jener grosse Tag, wo sich Zions Geschick wendet, wird der Zeitpunkt des Wiederaufbaus der Mauern sein, dann werden von aller Welt Enden die Exulanten heimkehren. Zum Schluss tritt der Proph. mit der Bitte hervor, Jahve möge sein Volk leiten, das jetzt einsam in der Wildniss wohne, damit sie wieder wie einst in Gilead und Basan weiden, die Feinde aber sollen überwunden werden, damit sie Jahve in Zion ihre Huldigungen darbringen, ja Jahve möge sein Volk wieder begnadigen wie einst in alter Zeit v. 14—20. — Aus dieser Inhaltsübersicht ist klar, dass

meines Heils, mein Gott wird mich hören.
8 *Freue dich nicht, meine Feindin, über mich, wenn ich gefallen bin, so stehe ich wieder auf, wenn ich in Finsterniss sitze, so ist Jahve mein Licht.*
9 *Den Zorn Jahves will ich tragen, denn ich habe an ihm gesündigt, bis dass er meine Sache führt und mein Recht vertritt, mich an das Licht herausführt, dass ich seine Gerechtigkeit sehe.*
10 *Sehen soll es meine Feindin und Schmach wird sie bedecken, die zu mir sprach: *wo* ist Jahve, dein Gott. Meine Augen werden sich an ihr weiden, dann wird sie zertreten werden wie Gassenkoth.*

die Situation, welche 7 7ff. voraussetzen, eine völlig andere ist als in c. 6 1—7 6: während 6 1ff. überall das Gericht noch bevorsteht und dem verstockten Volke gedroht wird, seufzt das Volk hier unter demselben und erkennt es als eine gerechte Vergeltung an; ist jenen Abschnitten die Drohung, so diesem der Trost und die Hoffnung characteristisch. Als Zeit der Abfassung wird gewöhnlich die Zeit des Exils angenommen. Und in der That hat das Stück die auffallendste Verwandtschaft in Ton und Inhalt mit Jes 40ff. Giesebrecht (Beiträge zur Jesaiakritik S. 217) hat aber darauf aufmerksam gemacht, dass die eigenthümliche Gegenüberstellung nicht von Zion und Babel, sondern von Zion und der Heidenwelt, der Gedanke der Rückkehr der Exulanten nicht aus Babel, sondern aus Assur und Aegypten und von den Enden der Erde her besser aus der nachexilischen Zeit sich verstehen lasse vgl. Zeh 10 10, die nachexilische Gemeinde sei das betende Subj. Damit stimmt sowohl der Hinweis auf den noch ausstehenden Bau der Mauern — sie wurden erst unter Nehemia gebaut — als auch der Hinweis auf das in der Wildniss wohnende Volk und die Hoffnung, dass sie Gilead und Basan besiedeln mögen vgl. Zeh 10 10. — v. **7** beginnt sofort mit dem Ausdr. der Hoffnung: trotzdem das Gericht über die Gemeinde gekommen ist, will sie dennoch nicht verzagen, sondern auf Jahve hoffen, von dem sie schliesslich das Heil erwartet vgl. Jes 17 10. Ps 27 9, er bleibt ihr Gott, der sie erhören wird. In der Gewissheit dieser Hilfe ruft sie ihren Feinden zu, sich nicht über den Untergang zu freuen v. **8**, weil er nicht das Ende, sondern nur Durchgangspunkt ist. Zu איבת als Umschreibung eines Collect. vgl. יושבת u. ähnl. K. § 122, 4 c. שמח mit ל von der Schadenfreude vgl. Ps 35 19. 24. 38 17. Ob 12 u. ö. Thatsächlich geben כי נפלתי וגו' die Begründung zu der Ermahnung, doch wird man כי nicht causal, sondern hypothet. fassen müssen, was das zweite כי nahe legt. Freilich handelt es sich um eine Bedingung, die thatsächlich eingetreten ist, dementsprechend wird aber auch die Folge sicher eintreten. Zu נפל vom Untergange der Macht vgl. Am 5 2. Zu אשב בחשך in Finsterniss d. i. Unglück sitzen vgl. Am 5 18. Jes 9 1. 42 7. Jahve ist ihnen Licht, insofern er durch seine Verheissungen die Finsterniss aufhellt, die Geduld und Hoffnung im Herzen lebendig macht und so das Unglück überwinden hilft. Im Bewusstsein ihrer Sünde trägt Zion geduldig das Leid, in dem Jahves Zorn zum Ausdruck kommt, zugleich aber wird die Hoffnung lebendig, dass das Gericht ein Ende haben wird, wenn es seinen Zweck erfüllte. v. **9**. Die Heiden waren zwar Werkzeuge in der Hand Jahves zur Vollführung des Gerichts an Israel, aber sie überschritten ihre Befugnisse, insofern sie nicht nur züchtigen, sondern vernichten wollten vgl. Jes 10 5ff. Hab 1 11. Dadurch setzten sie sich selbst Israel gegenüber ins Unrecht und verletzten sein Recht. Von dieser Anschauung aus ist hier davon die Rede, dass Jahve Israels Sachwalter den Heiden gegenüber ist, der Israels Rechtsstreit (ריב) führt und ihm zu seinem Recht (משפט) verhilft. Seine Gerechtigkeit kommt in der Vernichtung der Heiden und der Errettung Israels zum thatsächlichen Ausdruck. Zu יוציאני לאור vgl. אשב בחשך v. 8. Dann sollen die Feinde beschämt werden, und statt dass sie Israels Vernichtung schauen, werden sich Israels Augen an ihrem Untergang weiden. v. **10**. Zu ותרא vgl. K. § 75, Anm. I, 3b. Zu ותכסה בושה vgl. Ob 10. Ez 7 18. Die Frage: »wo ist Jahve« ist Ausdr. des Spottes vgl. Jo 2 17. Ps 79 10. 115 2. Offenbar war das eine sprüchwörtl. Formel, es ist daher auch

[11] *Ein Tag, deine Mauern wiederaufzubauen, ist jener Tag, ... jener Tag.* [12] *Zu dir werden *sie* kommen von Assur *bis* Aegypten und von Aegypten bis zum Strom, vom Meer zum Meer und zum Berg *vom* Berg.*

---

sehr wahrscheinlich, dass für איו vgl. IIReg 19 13 vielmehr wie überall אַיֵּה zu lesen ist. Zu עתה von der Zukunft vgl. v. 4 und zu מרמס כטיט חוצות vgl. Jes 10 6. In v. **11—13** wird zweifellos das bisher redende Subj. angeredet, als redendes Subj. in diesen vv. kann nur Jahve bezw. der Proph. im Namen Jahves gedacht werden. Die vorher ausgesprochene Hoffnung erscheint hier als Verheissung. Der Text in v. **11** ist wahrscheinlich verderbt. Gewöhnlich nimmt man יום לבנות גדריך als einen Satz: »ein Tag deine Mauern zu bauen kommt«, aber dies Prädic. konnte nicht entbehrt werden, vielm. ist offenbar יום ההוא heranzuziehen, es ist Subj., während die drei ersten Worte Prädic. sind wie Zph 1 15 (Klein.). Bei יום sollte man eigentl. die Determination erwarten vgl. K. § 126, 5 Anm. 1 a. Sehr wahrscheinlich ist die Heranziehung von יום הוא vom Anfang von v. 12 an den Schluss von v. 11 (Klein.), so wird nicht nur 11 b dem v. 11 a, sondern auch v. 12 init. dem v. 13 init. conform. Freilich ist v. 11 b jetzt völlig verderbt. Gewöhnlich versteht man חק von dem eben erwähnten Tag: fern ist das Ziel jenes Tages, aber ein derartiger Ged. passt gar nicht in den glaubensfreudigen und hoffnungsfrohen Ton dieser vv.: völlig unmöglich wird diese Erklärung natürlich dann, wenn man mit חק v. 11 schliesst, denn dann hätte חק ein auf יום bezügliches Suff. nicht entbehren können. Nicht minder ist aber auch die andere Auffass. unmöglich, nach der חק von der Landesgrenze (Or.) bezw. von der Ortslage der Mauern (Hitz.) zu verstehen wäre, auch in diesem Fall hätte eine nähere Bestimmung von חק nicht entbehrt werden können, auch wäre ירחק nicht der geeignete Ausdruck, um das Hinausgerücktwerden der Mauern zu bezeichnen. Man wird die Erkl. des MT. aufgeben müssen, er ist verderbt, wofür auch das indeterminirte יום הוא spricht. Das Suff. der 2. Pers. fem. in גדריך bezieht sich natürlich auf Zion, dessen Mauern ja bekanntlich erst in den Tagen des Artaxerxes und Nehemia gebaut wurden vgl. Esr 4 7ff. Neh 1ff. Die Behauptung Keils, dass die Tochter Zion mit einem Weinberge verglichen werde, von dessen Umzäumung גדריך zu verstehen sei, hat im Texte nicht den geringsten Anhalt. v. **12** weist auf die Bevölkerung jener Zeit der Wiederbegnadigung hin. Offenbar kann die in v. 12 angeredete Person keine andere als die in v. 11 sein, es fällt daher der Wechsel des Geschlechts auf, man wird deshalb auch hier wohl וְעָדַיִךְ lesen müssen; viell. bezogen die Mass. das Suff. in ועדיך auf חק (Hitz.). Nicht minder muss in ועדי מצור ein Textfehler stecken. Nach dem jetzigen Text müsste das noch von למני abhängig sein, dem parallelen Glied entsprechend erwartete man aber nach למני ein den andern Endpunkt einführendes עד. Man wird daher wohl mit Wellh. וְעַד st. וְעָרֵי lesen müssen. Unter נהר hat man an den Euphrat zu denken, so dass die beiden ersten Glieder also im Wesentl. identisch sind: Assur bezw. Euphrat bezeichnet den äussersten Norden, Aegypten den Süden. ים muss natürlich als Accus. gedacht sein und ebenso והר, dann aber kann ההר nur aus מהר verderbt sein vgl. LXX Vulg. An bestimmte Meere ist ebenso wenig wie an bestimmte Berge zu denken, sondern der Ausdr. in seiner Allgemeinheit zu lassen: vom Meer zum Meer und vom Berg zum Berg. Statt יבוא wird man besser den Plur. יָבֹאוּ lesen. Wer Subj. dieses יבאו ist, wird nicht ausdrückl. gesagt, öfter denkt man die bekehrten Feinde als Subj. (Keil u. a.), aber grade darauf führt in diesem Zusammenhange vgl. v. 9 f. nichts, ja nach v. 9 f. scheint diese Auffassung, ohne ausdrückliche Heraushebung dieses Subj., gradezu ausgeschlossen. Vielmehr hat man an die Exulanten zu denken. Dann ist freilich grade dieser v. bezeichnend für die Zeit der Entstehung. Wäre in der That, wie man gewöhnlich annimmt, die Zeit des babylon. Exils die Zeit der Entstehung unserer vv., so erwartete man eine derartige Bezeichnung der Wohnorte der Exulanten nicht, jedenfalls sollte Babylonien doch besonders herausgehoben sein. Wir werden daher durch diesen

13 *Die Erde aber wird verwüstet werden wegen ihrer Bewohner ob der Frucht ihrer Handlungen.*

14 *Weide dein Volk mit deinem Stabe, die Schafe deines Erbes, die einsam wohnen in der Wildniss mitten im Fruchtgefilde, dass sie wieder Basan*

---

v. wahrscheinlich in spätere Zeit geführt. Die zuletzt noch von Orelli versuchte Erklärung, dass nämlich die erste Ortsangabe auf die Exulanten, die zweite aber auf die in Palästina zwischen todtem und mittelländ. Meer wohnenden Juden sich beziehe, ist weder nach dem Zusammenhange, noch nach den Parallelen Zch 910. Ps 728 wahrscheinlich. v. **13** kann im Zusammenhange nur auf die Verwüstung der Erde mit Ausschl. Kanaans bezogen werden, wie schon die Rabb. erklärten, Steiner führt als Parallele zu הארץ die »Erde« mit Ausschl. Palästinas אדם Jer 3220 im Sinne der übrigen Menschheit neben ישראל an. מפרי מעלליהם erklären על ישביה näher, v. 13 giebt so die Ausführung zu v. 10. Hitz. Klein. u. a. verstehen unter הארץ Palästina, so dass also v. 13 über v. 11 f. zurückgriffe: ehe es zu dieser glücklichen Zukunft kommt, muss Palästina noch verwüstet werden. Aber diese Auffass. verkennt den historischen Hintergrund dieser vv. vgl. v. 8 f. und ist auch sprachlich kaum möglich; wäre wirklich dieser Sinn beabsichtigt, hätte der v. kaum durch Waw cons. an v. 11 f. angeschlossen werden können. v. **14** ff. bringen des Proph. Fürbitte für sein Volk um Erfüllung des vorher Verheissenen. Jahve, der Hirt Israels Gen 4924. Ps 231ff. 802, wird angeredet, daher statt des häufigeren עם נחלה von צאן נחלה die Rede. Zu שבט dem Hirtenstab vgl. Ps 234. Worauf aber bezieht sich שכני וגו'? Hitz. u. a. sahen das als Vocat. und Bezeichn. Jahves an: der du einsam bewohnest den Wald mitten auf dem Karmel; der Karmel komme nämlich hier wie I Reg 1819 als heiliger Gottesberg in Betracht wie sonst der Sinai-Ḥoreb I Reg 198. Aber diese Erklärung ist unmöglich, denn 1) ist weder יער der Ausdr. für den Cultushain, an den doch zu denken wäre, noch passt בתוך dazu, für das man בראש erwarten sollte. 2) wäre aber auch diese Bezeichnung im Munde eines judäischen Schriftstellers und in dieser späten Zeit höchst befremdlich. Es bleibt nur die eine Möglichkeit, die Worte auf צאן נחלתך zu beziehen, aber nicht so, als ob hier die Erfüllung von Dtn 3328 erbeten werde, dass das Volk abgesondert von den Weltvölkern im Walde mitten auf dem Karmel wohnen möge, wobei der Wald als die Heerde von der Welt abschliessend gedacht sei (Keil), denn שכני kann nicht von der Zukunft verstanden werden, sondern muss einen gegenwärtigen Zustand bezeichnen, auch ist der Gedanke, dass das Volk auf dem Karmel wohnen möge, höchst unwahrscheinlich; ebenso wenig lässt sich בתוך כרמל vom Vorhergehenden abtrennen und mit יערה verbinden, so dass כרמל als appell. »Fruchtgefilde« in Betracht käme (Steiner), in diesem Fall würde man sowohl eine andere Präpos. als בתוך, als auch eine andere Stellung dieses בתוך כרמל erwarten. Aber richtig ist von Stein. כרמל neben יער Waldesdickicht wie Jes 2917. 3215 als Fruchtgefilde gefasst. Diese Apposition שכני וגו' ist durchaus verständlich von der nachexilischen Gemeinde: als die Juden nach Pal. zurückkehrten, waren die fruchtbaren Landestheile in den Händen derer, die nach der Exilirung sich in ihren Besitz gesetzt hatten, und wenn wir auch vermuthen können, dass den Exulanten gewisse Gebietstheile zugewiesen wurden, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass sie vorwiegend auf יער d. i. die wüste liegenden bezw. unfruchtbaren Districte angewiesen waren, während die ringsum liegenden fruchtbaren Landestheile ihnen vorenthalten blieben, und nur mit der äussersten Kraftanstrengung konnten sie der Schwierigkeiten Herr werden. Haggai zeichnet uns ein ziemlich deutliches Bild von der Stimmung jener Zeit vgl. Wellhausen Isr. und jüd. Gesch. S. 122. Characteristisch für die Zeit des Verf. ist auch die letzte Bitte, dass die Judäer Gilead und Basan, die durch ihre fetten Weiden berühmt waren, abweiden mögen. Wäre in der That das Exil die Zeit der Abfassung unsers Cap., so erwartete man den Ged. der Rückkehr nach Judäa, aber nicht den des Besitzes von Gilead und Basan; diese Bitte

und Gilead abweiden wie in den Tagen der Vorzeit. 15 *Wie zur Zeit, da du*
*aus Aegyptenland zogst, *lass* uns Wunderthaten schauen.* 16 *Die Heiden*
werden es sehen und verzweifeln an aller ihrer Macht, sie werden die Hand
auf den Mund legen, ihre Ohren werden taub werden. 17 *Sie werden den*
Schlangen gleich Staub lecken, wie die, welche am Boden kriechen, sie werden
zitternd hervorkommen aus ihren Burgen zu Jahve, unserm Gott, sie werden
zittern und sich fürchten vor dir. 18 *Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld*
erlässt und die Sünde vergiebt dem Reste seines Erbes; der nicht auf immer
seinen Zorn festhält, sondern an Güte Gefallen hat. 19 *Er wird sich wieder*
unser erbarmen, unsere Schuld unter die Füsse treten und in die Tiefe des
*Meeres alle *unsere* Sünden werfen.* 20 *Du wirst Jakob Treue erweisen, Abra-*
ham Liebe, wie du unsern Vätern in der Vorzeit Tagen geschworen hast.

---

wird nur verständlich, wenn die Juden in Pal. selbst schon sassen, aber in ihrem Besitz sehr beschränkt waren, sie wird aus den in der Appos. שכני וגו׳ geschilderten Zuständen begreiflich. Zugleich beweist das כימי עולם, dass diese Worte nicht dem Micha zugehören können, wie hätte er am Ausgang des 8. oder Anfang des 7. Jhdts. die Zeit des Besitzes von G. und Basan ימי עולם nennen können? Zu שכני vgl. K. § 90, 3a. v. **15** müsste nach dem jetzigen Texte Antwort Jahves auf die Bitte v. 14 sein, aber dabei wäre auffallend, 1) dass in צאתך das Volk angeredet und unmittelbar darauf von ihm geredet wäre, und 2) dass die Anrede an Jahve in v. 18 und somit des Proph. Rede deutlich fortgesetzt wird. Man wird daher ohne Zweifel הַרְאֵנוּ lesen müssen, die Verkennung des Suff. in צאתך hatte die Aenderung des הראנו in אראנו zur Folge. Zu נפלאות vgl. Ex 3 20. 15 11. Ps 78 11. Wenn die Heiden solche Wunder sehen, werden sie zu schanden werden an aller ihrer Macht v. **16**, weil sie doch unzureichend ist, um damit Jahve entgegentreten zu können. Zu בוש מן vgl. Hos 4 19. »Die Hand auf den Mund legen« ist Ausdruck des Staunens und ehrfurchtsvollen Schweigens Jdc 18 19 Job 21 5. Die Ohren sollen taub werden von »dem Donner seiner Machtthaten« Job 26 14, dem קול המון Jes 33 3. v. **17**. Sie werden der Schlange gleich Gen 3 14. Jes 49 23 Staub lecken, d. h. sich in den Staub werfen als Zeichen der Unterwürfigkeit vor Jahve vgl. v. 17b. Zu זחלי vgl. K. § 116, 3 Anm. Zu ירגזו ממסגרתיהם vgl. Ps 18 46. Natürlich wird man כזחלי ארץ als dem כנחש synon. mit ילחכו verbinden und ebenso אל יהוה אלהינו mit ירגזו, während יפחדו eng mit ויראו zusammengehört. Zu יפחדו vgl. Hos 3 5. Absichtl. ist das Impf. וְיִרְאוּ vocalis., weil das Verb. keine aus יפחדו sich ergebende Folge, sondern eine gleichzeitige Handlung nennt. Im Gedanken an diese glänzende Zukunft singt der Proph. v. **18—20** einen Hymnus zu Ehren Jahves als des unvergleichlichen Gottes. Zu מי אל כמוך vgl. Ex 15 11. Zu נשא עון vgl. Ex 34 7 und zu עבר על פשע vgl. Prv 19 11, und mit ל der Pers. vgl. Am 7 8. 8 2. Zu v. 18b vgl. Ps 103 9. v. **19** führt den Schl. von v. 18 weiter aus. Zu ישוב ירחמנו vgl. Hos 14 8. K. § 120, 2b. יכבש עונתינו er wird die Verschuldungen unter die Füsse treten als etwas Werthloses d. h. sie unbeachtet lassen. Mit v. 19b geht der Proph. wieder in die Anrede über, die er in Folge der Particc. נשא und עבר, die durch das Verb. finit. fortgesetzt wurden, verlassen hatte. Dem עונתינו entspr. ist offenbar mit LXX Pesch. Vulg. auch חַטֹּאתֵינוּ zu lesen. v. **20** schliesst mit der Zuversicht, dass Jahve seinem Volke die Gnade und Treue erweisen wird, die er den Vätern verheissen hat. נתן = gewähren, erweisen. חסד und אמת der wesentl. Inhalt der Verheissungen vgl. Ex 34 6. Num 25 12. אברהם steht natürlich wie יעקב im Sinne des von diesen Vätern abgeleiteten Volkes vgl. Jes 41 8. Zu אשר נשבעת vgl. Gen 22 16 u. ö.

Nahum.

§ I. Das Buch des Nahum.

Das Buch unsers Propheten wird c. 1—2₁.₃ mit einem alphabetischen Liede eröffnet, welches vom Tage Jahves handelt. Dasselbe beginnt mit einer Hervorhebung der Eigenschaften, die Jahve an diesem Tage offenbart, um daran sofort eine Schilderung der Theophanie zu schliessen, die analog ist den an andern Stellen des AT's dargestellten. Im zweiten Theil des Gedichtes verkündigt der Dichter die Vernichtung von Judas Feinden, welche das Volk bisher geknechtet haben: der Stab, mit dem Juda geschlagen ist, soll zerbrochen, ihre Götter sollen gestürzt, und sie selbst spurlos vernichtet werden. Schon zeigen sich die Füsse der Boten auf Judas Bergen, um die Freudenbotschaft zu verkündigen: Jahve wird den Weinstock Jakob wiederherstellen und sich Israels Herrlichkeit annehmen zum Ersatz dafür, dass man seine Ranken vernichtet hat.

c. 2₂.₄ff. beginnt mit dem Hinweis auf das Heranziehen des Feindes, der Ninive zerschmettert. Der Proph. beschreibt, wie die Krieger sich zum Sturme rüsten, versetzt uns mitten hinein in das Hin- und Herjagen der Kriegswagen vor den Thoren Ninives, in das Heranstürmen der Krieger wider Ninives Mauern. Die an den Strömen liegenden Thore werden geöffnet, Verzagen kommt über die Palastbewohner, die Königin wird beschimpft und unter dem Klagegeschrei ihrer Mägde fortgeführt. Vergeblich sucht man die Vertheidiger zum Stehen zu bringen, da ist so wenig ein Halten wie bei den Wassern, welche aus dem gebrochenen Damm des Teiches hervorbrechen: überall Muthlosigkeit und Zittern, Oede, Verödung und Verheerung — die Löwenhöhle wird vernichtet, die jungen Löwen werden vom Schwerte gefressen, Jahve macht Assurs Rauben auf Erden ein Ende, so dass man die Stimme seiner Boten nicht mehr hört.

c. 3 bringt den Weheruf über die Stadt voll Blutschuld, voll Lug und Trug und endlosem Raub. Schon hört der Proph. die Rosse und Wagen heranstürmen, schon sieht er vor Augen die blitzenden Schwerter und die blinkenden Speere, schon erblickt er überall die Leichname der Niniviten. Das alles kommt über sie um desswillen, weil sie mit ihren Buhlereien und Zaubereien die Völker verstrickte. Die Strafe der Buhlerei soll sie desswegen treffen: Jahve wird ihre

Schleppe aufdecken und ihre Scham den Völkern zeigen, ja so sehr wird er sie verunehren, dass jeder sich mit Entsetzen von ihr wendet, Niemand wird sie in ihrem Leid zu trösten bereit sein. No Amons Schicksal ist eine Weissagung des Geschicks von Ninive: wie jene Stadt trotz ihrer festen Lage und ihrer zahlreichen Hilfsvölker zerstört ist, und seine Einwohnerschaft in die Gefangenschaft musste, so wird es auch mit Ninive gehen: auch Ninive wird vergeblich Zuflucht vor dem Feinde suchen, seine Befestigungen werden ohne Mühe von ihm genommen. Schon ist das Volk von Furcht ergriffen, sind doch die Festungen an der Grenze Assyriens bereits erobert. Es ist hohe Zeit, auf die Belagerung sich ernstlich zu rüsten: sich mit Wasser zu versorgen und die Befestigungen auszubessern. Es ist freilich alles umsonst: wären sie auch so zahlreich wie der Heuschreckenschwarm, der das Land bedeckt, sind den Heuschrecken die Flügel gewachsen, fliegen sie davon; oder wären sie auch so zahlreich wie jene Schwärme, die wegen der Kälte an der Mauer sich niederlassen, kommt die Sonne mit ihren erwärmenden Strahlen zur Geltung, so verschwinden sie spurlos. Ninives Führer schlafen, das Volk ist über die Berge hin zerstreut. Unrettbar ist Ninive dem Verderben verfallen zur Freude aller, denn alle haben von Ninives frevelhaftem Uebermuth zu leiden gehabt. — Gegen die Authenticität dieser Capp. sind bis in die neueste Zeit niemals Bedenken erhoben. Erst Gunkel (ZATW XIII, 223ff.) hat gegen die Abfassung von c. 1 durch Nahum seine Bedenken geltend gemacht. Es kann darüber schwerlich ein Zweifel obwalten, dass das Cap. in stark überarbeitetem bezw. verderbtem Text vorliegt. Unverkennbar ist bei einer Reihe von Versen noch jetzt die alphabetische Anordnung, bei andern lässt sie sich mit leichter Mühe herstellen, bei verschiedenen Vv., in denen die Richtigstellung dem Scharfsinn Gunkels nicht gelungen ist, hat Bickell eine wahrscheinliche Wiederherstellung erreicht. Vergegenwärtigen wir uns das cap., so weit es sich mit annähernder Sicherheit wiederherstellen lässt, so zeigt sich, dass wir gar keine prophetische Predigt vor uns haben, sondern, wie schon gesagt, ein alphabetisches Lied, das in bekannten Wendungen die Theophanie beschreibt, und auch da, wo es auf gegenwärtige Zustände Bezug nimmt, durchaus concrete Züge vermissen lässt, aus denen wir auf die historische Situation mit Sicherheit schliessen könnten. Gunkel erinnert daran, dass es das Charakteristische dieser Epigonenprophetie ist, dass der Dichter, obwohl er Concretes erlebt, doch nicht mehr die Kraft besitzt, es im Liede niederzulegen. Was er schildere, sei nichts andres, als was die Tradition schon seit lange von dem Feinde der Endzeit sagte. Auf die Eigenthümlichkeit der Sprache hat schon Wellhausen aufmerksam gemacht, dem die Berührungen mit der der Psalmen nicht entgangen sind. Nehmen wir endlich noch die alphabetische Anlage des Liedes hinzu, so kann darüber kein Zweifel sein: c. 1 stammt aus der Feder des Nahum nicht, vielmehr ist es »ein eschatologischer Psalm aus dem Judenthum, der nach den bekannten Mustern Jahves baldiges Gericht über den Bedrücker und Israels Erlösung schildert«.

§ 2. Vaterland und Zeit des Propheten.

In der Ueberschrift allein erfahren wir etwas über die Heimath des Propheten: er stammte aus Elkoš. Leider wissen wir über die Lage desselben nichts Sicheres, nur das ist zweifellos, dass die erst im 16. Jhdt. auftretende Tradition, welche Elkoš mit Alkuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identificirt, haltlos ist. Am ehesten verdient immer noch die von Epiphanius bezeugte Ueberlieferung Beachtung, wonach der Ort in der Nähe von Bēt 'Gibrīn d. i. Eleutheropolis zu suchen wäre. Hieronymus (in prologo comment. ad Nah.) will den Geburtsort des Nahum in Elcesi in Galilaea suchen, vgl. Eusebius Onomasticon und Cyrillus Alex. zu Nah 1 1. Da Nahum aber nur auf Juda Rücksicht nimmt, so müsste man doch jedenfalls annehmen, dass er in Juda sich niedergelassen hat.

Ueber die Zeit, in der Nahum gewirkt hat, sagt die Ueberschrift gar nichts, so dass wir durchaus auf c. 2. 3 angewiesen sind. In neuerer Zeit hat man besonders c. 3 8ff. heranzuziehen gesucht, wo die Zerstörung No Amons d. i. Thebens in Aegypten als Weissagung der kommenden Vernichtung Ninives angesehen wird, eine Nachricht, mit der noch Hitz. u. a. so wenig anzufangen wussten, dass sie die vv. 8—10 gradezu als späteren Einsatz streichen wollten. Schrader (Keilinschriften u. Altes Testament[2] S. 450 ff.) hat an den Kampf Asurbanipals von Assur erinnert, den er gegen Urdamani d. i. Rud-Amon führte, in dem Theben erobert wurde. Darauf beziehe sich Nahum als auf ein in der Erinnerung lebendiges Ereigniss, demnach müsse er um 660 geschrieben haben. Aber dagegen hat Wellhausen lebhafte Bedenken geltend gemacht: weder hätte damals Nahum mit einer derartigen Bestimmtheit die Vernichtung Ninives verkündigen können, noch wäre die von den Assyrern erfolgte Eroberung No Amons ein besonders geschickt gewähltes Beispiel gewesen, insofern eine Antwort auf die Frage an den Sieger: bist du besser als No Amon? nicht zu fern gelegen hätte. Er entscheidet sich daher für die Annahme, dass über No Amon noch einmal in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts eine Zerstörung gekommen sei, die der Proph. hier anziehe, da es nicht wahrscheinlich sei, wie auch Schader meint, dass der Proph. auf ein Jahrzehnte zurückliegendes Ereigniss verweise. Jeder, der eine zeitgeschichtl. Bedingtheit der Proph. zugiebt, wird dem ersten Einwand Wellh.'s beistimmen müssen. Anders ist das dagegen mit seinen beiden andern Gründen. Weder ist es durchaus nöthig, dass diese Eroberung ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit war, noch lässt sich gegen die Frage: »bist du besser als No Amon« so wie Wellh. es thut, polemisiren. War No Amon durch seine Lage am Nil in ganz ähnlicher Weise befestigt wie Ninive, so dass seine Eroberung ganz ungewöhnliche Schwierigkeiten bot, so ist sowohl die Vergleichung mit Ninive denkbar, als auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass die Eroberung No Amons als eine kriegerische Leistung ersten Ranges längere Zeit in der Erinnerung der Völker lebendig blieb. Und bei einem judäischen Proph. ist dieser Hinweis auf den Fall der ägyptischen Hauptfeste um so wahrscheinlicher, als damit auch für Juda die letzte Hoffnung auf Be-

freiung vom assyr. Joch vernichtet war. Wir stimmen demnach mit Schrader, was die historische Beziehung von 3 8ff. angeht, überein, setzen aber mit Wellh. die Abfassung unserer capp. erheblich später als jener. Kuenen (II § 75) hat die von Wellh. herausgehobene Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, dass er die Prophetie auf die Belagerung Ninives durch Kyaxares von Medien beziehen wollte, welche durch die Scythen gestört wurde, während Ewald gar an den Kampf des Phraortes gegen die Assyrer dachte, vgl. Herod. I, 102 ff. Letztere Ansicht ist schon um desswillen unannehmbar, weil dieser Kampf zu einer besondern Gefahr für Ninive nicht führte: Phraortes wurde, bevor er Ninive erreichte, geschlagen und getödtet. Aber auch an die durch die Scythen vereitelte Belagerung Ninives kann nicht gedacht werden, denn wie vertrüge sich diese absolute Sicherheit, mit der der Proph. dem kommenden Untergang entgegensieht, vgl. besonders 3 18. 19, mit diesem für Ninive ohne besondere Folgen gebliebenen Ereigniss? Es kommt dazu, dass diese erste Belagerung unter Kyaxares keineswegs sicher bezeugt ist. Herodot ist der einzige Zeuge, während Abydenus (vgl. Euseb. Chron. I, 37 ed. Schoene) damit nicht in Uebereinstimmung zu bringen ist. Wellhausen erinnert daran, dass, wenn damals die Meder Ninive belagert hätten, die Assyrer schwerlich Nabopalassar gegen die Scythen hätte schicken können. Wir setzen daher mit Wellhausen unsere Prophetie gegen den Ausgang des 7. Jhdts. an, als sich der Sturm des Kyaxares und Nabopalassar auf Ninive vorbereitete, bezw. als der Kampf zwischen den Assyrern und diesen Gegnern vgl. 3 13 schon begonnen hatte. Freilich war damals die Macht der Assyrer in Palästina schon gebrochen, aber wer sich vergegenwärtigt, was Juda seit mehr denn einem Jhdt. von Assur zu erdulden hatte, der wird auch begreifen, dass Juda, auch nachdem es unmittelbar von Assur nichts mehr zu fürchten hatte, doch mit leidenschaftlichem Hasse diesem seinem Todfeind gegenübersteht und mit lebhafter Schadenfreude sich an dem Untergange Ninives weidet. — In theologischer Hinsicht ist unser Buch insofern von Bedeutung, als es das erste prophetische Erzeugniss ist, das nicht sowohl seinen Blick auf Juda richtet, als vielmehr auf die Feinde, welche Juda knechten bezw. vernichten. Mit keinem Worte redet unser Proph. von Israels Sünden weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, sondern er beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Gericht über Ninive. Bertholet a. a. O. S. 105 f. hat daraus wohl mit Recht den Schluss gezogen, dass Nahum nicht wie seine Vorgänger in Opposition zur herrschenden Partei steht, sondern durchaus den in ihr herrschenden Gedanken Ausdruck giebt. Er weist darauf hin, wie keiner der früheren Propheten sich mit grösserer Animosität gegen die Fremden hat vernehmen lassen, wie keiner mit grösserer Freude ihren Untergang begleitet. Insofern nirgend hier der Ged. einer Schuld, durch die Israel Assurs Gericht auf sich hernieder gezogen hat, hervortritt, sondern die Vergewaltigung Judas durch Assur durchaus unter dem Gesichtspunkt des Frevels erscheint, tritt uns hier, wie Bertholet geltend macht, der Keim des Ged. entgegen, dass Israel aller Welt gegenüber im Rechte ist, die Anfänge jener Abkehr von allem Nichtisraelitischen, jener stolzen Verachtung der Gojim beginnen sich zu zeigen. Es ist das nicht nur eine Nachwirkung der deuteronomischen Ideen, sondern dieser

Umschwung vollzieht sich offenbar unter dem Jahrzehnte langen schweren Druck der Zeiten: es beginnt sich der Glaube zu regen, dass Israel genug gezüchtigt sei, und die Vergeltung bevorstehe, trotzdem eine innere Umwandlung des Volkes nicht eingetreten war, eine Hoffnung, die um so mehr berechtigt schien, je mehr man die religiöse und sittliche Verkommenheit dieser heidn. Welt erkannt hatte. So begreift es sich, dass von nun an die Vernichtung der heidn. Weltmacht im Mittelpunkt steht, und dass die Proph. von dieser Vernichtung Israels Heil und künftiges Glück hoffen, vgl. Volz a. a. O. S. 80 f.

§ 3. Litteratur.

E. Kreenen Nahumi vaticonium philologice et critice expositum, Hardervici 1808. C. W. Justi Nahum neu übers. und erläutert, Leipz. 1820. A. G. Hoelemann Nahumi orac. versibus germ. et schol. illustr., Lips. 1842. O. Strauss Nahumi de Nino vatic. explan., ex Assyr. monumentis illustr. Berol. 1853. Vance Smith the prophecies relating to Ninive and the Assyrians, Lond. 1857. L. Reinke Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum, Münster 1867. Gunkel Nahum 1 in ZATW XIII, 223 ff. Bickell in Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1894. Abhandl. V. Billerbeck und A. Jeremias Der Untergang Ninives in Beiträgen zur Assyriologie III, 1 S. 87 ff.

---

1 [1] *Spruch über Ninive. Buch der Weissagung des Naḥum von Elkoš.*

---

v. 1. Die Ueberschrift reicht jedenfalls in alte Zeit hinein, denn nur aus ihr wissen wir Näheres über die Heimath des Naḥum. Freilich auch nicht mehr als den Namen Elkoš, denn im AT wird dieser Ort sonst nie erwähnt. Die Tradition schwankt ebenfalls hin und her. Völlig ausser Betracht bleiben muss die erst im 16. Jhdt. auftretende, die den Ort mit Alkuš, zwei Tagereisen nördlich von Mosul, identificirt, wo bei Christen, Juden und Muhamedanern das Grab des Propheten hohe Verehrung geniesst. Ebenso wenig hat aber die von Hieronymus erwähnte Tradition für sich, wonach Elkoš für identisch gehalten wurde mit der Trümmerstätte Helcesaei oder Elcesi in Galilaea, die wohl dem heutigen El-kauze entspricht, $2^1/_2$ Stdn., südwestlich von Tibnîn, denn Naḥum war zweifellos ein Judaeer, der nach der Zerstörung des Nordreichs in Juda lebte. Eher könnte daher die von Epiphanius bezeugte Ueberlieferung Beachtung verdienen, wonach Elkoš in der Nähe von Bêt Gibrin d. i. Eleutheropolis zu suchen wäre vgl. ZDPV I, 222 ff. Aber es fehlen uns alle Mittel, Sicheres über die Lage des Ortes festzustellen. Vgl. zu dieser Frage der Heimath des Nahum auch Beiträge zur Assyriologie III, 1 S. 90 ff. — Zu מַשָּׂא »Ausspruch« vgl. נשא קול; die Behauptung, dass משׂא immer ein Ausspruch drohenden Inhaltes sei, ist angesichts von Zch 9_1. 12_1 nicht zu halten. sie ist

[2] (א) *Ein eifersüchtiger und rächender Gott ist Jahve, Jahve ist ein*

---

aber auch ohne jeden Grund, denn מַשָּׂא »Last« ist nicht mit מַשָּׂא »Ausspruch ohne Weiteres zu identificiren, vgl. die Lexica zu d. Ww.

Cap. 1 ist nicht eigentlich prophetische Verkündigung, sondern vielmehr ein Psalm, der vom »Tage Jahves« handelt. Er beginnt mit einem Hinweis auf die Eigenschaften Jahves, die er am Tage des Zornes bethätigt, schildert sodann das Entsetzen, das die Natur bei der Theophanie ergreift, und weist endlich auf das Gericht über Jahves und Judas Feinde.

Leider ist der Text ausserordentlich stark verderbt. Wie nämlich schon mehrfach bemerkt (vgl. Delitzsch Commentar zu den Pss.[4] S. 124 und Bickell in ZDMG XXXIV, S. 559f.) ist das Cap. bezw. ein Theil desselben alphabetisch geordnet. Frohnmeyer behauptete das von v. 3—7, Bickell versuchte eine Reconstruction von v. 2—10. Das Schema, welches Bickell zuletzt vgl. carmina V. T. metrice p. 212 aufzuzeigen suchte, ist folgendes: א 2a, נ 2b, א 3a, בס ב 3b, גע 4a, דצק (wie statt אמלל zu lesen ist nach B) 4b, הה 5a, ותשה (st. ותשא) 5b, ז 6a, ח 6b, ט 7a, י 7b, כ 8b, ל 9c, מ 9a. Mit Recht hat Gunkel diesen Versuch als gescheitert angesehen: nicht nur dass das Schema nicht consequent durchgeführt ist, weil die Doppelbuchstaben nur bis 5b gehen, es lässt sich auch nur auf Grund sehr zweifelhafter Conjecturen aufstellen, und vor allen Dingen sieht man nicht, warum die alphabetische Ordnung bei v. 9 abgebrochen ist, da ohne Zweifel die folgenden vv. noch ein integrirender Bestandtheil des Liedes sind. Da nun einerseits die alphabetische Ordnung bei einer ganzen Reihe von vv. unzweifelhaft ist, andrerseits dieselbe aber nicht mit Sicherheit überall erkennbar ist, namentlich nicht im zweiten Theil, so wird die Vermuthung kaum von der Hand zu weisen sein, dass es mit unserm Lied nicht anders ist als mit andern alphabetischen Liedern, bei denen die alphabetische Anordnung nicht mehr vorhanden ist: der Text ist verderbt, auch mannigfach überarbeitet von solchen, denen diese alphabetische Anordnung gar nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Aus den ב, ג, ה Versen hat Gunkel den schwerlich zu beanstandenden Schluss gezogen, dass ursprünglich jeder Buchstabe je einen v. einleitete, so dass das Gedicht demnach ursprünglich aus 22 vv. bestand, von denen jeder meist aus zwei selbständigen Sätzen von gleicher Länge bestand, wie das die vv. 4ff. wahrscheinlich machen. Am meisten Bedenken gewährt Gunkels Wiederherstellung der zweiten Hälfte des Liedes vgl. ZATW XIII, 223ff. Es ist Bickells Verdienst, in einer neuen Untersuchung, in der er sich Gunkels Emendationen zum Theil angeeignet hat, mit grossem Scharfsinn spec. die zweite Hälfte glücklich reconstruirt zu haben, aber auch für die erste verdanken wir ihm wesentl. Verbesserungen, vgl. Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1894, Abhandl. V.

v. **2** beginnt mit einer Charakterisirung Jahves, dessen Erscheinung zum Gericht im Folgenden näher beschrieben wird. — In 2a hat LXX einen einfacheren Text gelesen, nämlich אל קנוא ונקם יהוה בעל חמה, Gunkel hält dies für den ursprünglichen Text. נקם יהוה ist nach ihm durch Dittographie entstanden. Auf diese Weise gewinnen wir aber für א keinen aus zwei Theilen bestehenden v., wie ihn die unversehrten vv. 4ff. bieten. Es wird daher richtiger sein 2a zu lassen, wie er überliefert ist. Zu dem Inhalt vgl. Ex 20_{5} u. 34_{14}. Dtn 4_{24}. 5_{9}. Jos 24_{19}, an der letzteren Stelle findet sich auch unser קַנּוֹא statt des gewöhnlichen קַנָּא. Ist die Vermuthung richtig, dass ursprünglich dies cap. ein alphabetisches Lied enthielt, das gleichmässig gebaut war, so können 2b und 3a nur Einschub sein, bezw. nicht ursprünglich hier ihre Stelle gehabt haben, denn erst 3b folgt der v. mit ב. Wahrscheinlich bietet 2c den v. mit נ, der jetzt fehlt, er ist hieher versetzt einmal wegen des נֹקֵם, dann aber auch vielleicht desshalb, weil dieser v. die willkommene Beschränkung des allgem. Satzes 2a bot, er bestimmt ihn näher: nur für seine Feinde ist er das, und der Einschub 3a betont noch ausdrücklich, dass Jahve im Uebrigen langmüthig ist, nur dass er nicht ganz ungestraft lassen kann.

Rächer und voll Zorn. 3 (ב) *In Sturm und Wetter ist sein Weg, und Gewölk*
*und Staub sind *zu* seinen Füssen.* 4 (ג) *Er schilt das Meer, *dass es trocken*
wird, und alle Ströme dörrt er aus.* (ד) *Es verschmachtet Basan und Karmel,*
und die Blüthe des Libanon verwelkt. 5 (ה) *Berge erdröhnen vor ihm, und die*
Hügel zergehen. (ו) *Die Erde wird wüste vor ihm, und der Erdkreis sammt*
allem, was darauf wohnet. 6 (ז) *Wer kann seinen Zorn ertragen, wer kann*
bestehen beim Entbrennen seines Grimms? (ח) *Seine Glut ergiesst sich wie*

Zu נטר scil. אַף vgl. Lev 19 18. Ps 103 9. Zu **3** a vgl. Ex 34 6f. Num 14 18. Neh 9 17. Jo 2 13. Jon 4 2. Ps 103 8: aus diesen Parallelen folgt mit ziemlicher Sicherheit, dass statt כח vielmehr חסד zu lesen ist, vgl. zu גדל־חסד Ps 145 8. In LXX ist יהוה vom Anfang von 3 b mit Recht zum Schluss von 3a gezogen, vielleicht ist es überhaupt zu tilgen, da es zum Verständniss nicht nothwendig ist und das zweite Versglied in 3 a überfüllt. Dadurch dass es am Anfang von 3 b getilgt wird, gewinnen wir den v. mit ב. Zu סערה = שערה vgl. Job 9 17, beide Ww. סופה und סערה auch Jes 29 6. Ps 83 16 verbunden. אבק ist im Unterschied von עפר der leichte, aufwirbelnde Staub, mit ihm werden die Wolken zusammengestellt statt verglichen: von Wolken umhüllt kommt Jahve zum Gericht, vgl. Ex 19 16ff. Offenbar ist mit Rücksicht auf das erste Versglied vgl. auch Hab 3(4) zu lesen: ענן ואבק לרגליו Wolken und Staub sind zu seinen Füssen. v. **4** a. Da im parallelen Glied החריב steht, so wird auch im Anfang das Perf. גָּעַר zu lesen sein. Statt וַיַּבְּשֵׁהוּ sollte man eigentl. וַיְיַבְּשֵׁהוּ erwarten vgl. K. § 69, 2 Anm 6. Gunkel vermuthet mit Recht, dass ursprünglich nur יַבֵּשׁ stand, da man eine Schilderung dessen erwartet, was das Meer in Folge des göttl. Scheltens that vgl. Jes 13 13. Ps 106 9. Da v. 5a den v. mit ה bringt, so müsste der mit ד in 4 b vorliegen: der jetzige Text ist ohne Zweifel verderbt, was auch das am Anfang und Schluss sich findende אמלל beweist, die alten verss. haben sicher zwei verschiedene verba gelesen. Unmöglich ist ursprüngliche LA. אבל vgl. Buhl in ZATW V, 181, aber auch nicht דעך (Bickell), das rein arabisch ist, am wahrscheinlichsten דָּאַב vgl. Jer 31 12. 25. Basan, Karmel, Libanon sind als fruchtbare und an kräftigen Pflanzen bezw. Bäumen reiche Gegenden genannt. **5** a (ה) weist auf das Erbeben der Berge vor dem zum Gericht erscheinenden Gott vgl. Mch 1 4. Gunkel hat mit Rücksicht darauf, dass »nach einem in unsern Texten sehr regelmässig befolgten Gesetz die beiden parallelen Worte entweder beide mit oder beide ohne Artikel stehen«, vermuthet, dass statt הגבעות zu lesen ist וכל הגבעות vgl. Am 9 13, da der andere Versuch zur Abhilfe, näml. ההרים zu lesen, um desswillen sich nicht empfiehlt, weil das ה des Art. in alphabetischen Gedichten, abgesehen von Thr 4 5, nie das Anfangs — ה ist; nothwendig ist diese Einfügung nicht. v. **5** b (ו) setzt noch die Beschreibung der Theophanie fort. Bei der massor. Vocalisation kann nur übers. werden: »und die Erde erhebt sich vor ihm«, aber sprachl. wie sachlich ist diese Auffass. bedenklich, jenes, insofern die intransitive Bed. von נשא zweifelhaft ist, vgl. Ges. Lexic. herausgeg. von Buhl unt. נשא, dies, insofern man nach den parallelen Verben einen andern Ausdr. erwartet, auch statt מפניו eher ein תחתיו oder ähnliches stehen sollte vgl. Mch 1 4. Chald. las וַתִּשָּׁא, ein Verb., das Jes 17 12f. vom Tosen des Wassers gebraucht wird, während das Kal Jes 6 11 vom Wüsteliegen bezw. Wüstesein der Städte steht (st. תִּשָּׁאה in Jes 6 11 las LXX תִּשָּׁאֵר). Mit Rücks. auf den Schluss des v. wird offenbar die letzte Bedeut. hier am Platze sein, und wir werden demnach zu lesen haben וַתִּשָּׁא (Bick.). Vor תבל ist ו mit Wellh. zu streichen vgl. Jes 34 1. Ps 24 1. 98 7. v. **6** a (ז) Vor diesem Zorne Jahves kann Niemand bestehen vgl. Jer 10 10. Ohne Zweifel ist mit Bickell zu lesen זעמו מי יעמד לפניו, er erinnert daran, dass, nachdem aus ursprünglichem לפניו מי geworden war לפני ומי, nothwendig dies לפני an den Anfang des v. treten musste, vgl. ZDMG a. a. O. Gunkel begründet zugleich die Tilgung des ו vor מי damit, dass so auch das zweite Versglied drei Hebungen habe, da מי gewöhnlich proklitisch gebraucht werde. v. **6** b (ח) giebt die

Feuer, und Felsen werden von ihm entzündet. 7 (ט) *Gütig ist Jahve gegen die*
*auf ihn * Hoffenden, eine* Feste zur Zeit der Noth.* (י) *Jahve kennt die bei*
ihm Zuflucht suchen, 8 *und wenn die Ueberschwemmung daherfluthet, * rettet er*
sie.* (כ) *Den Garaus macht er seinen * Widersachern*, und seine Feinde *stösst*
er hinaus in die Finsterniss.* 9 c (ל) *Nicht zweimal *nimmt er Rache* an*
seinen Drängern, 9 b *den Garaus macht er ihnen auf immer.* 9 a (מ)

---

sachl. Begründung zu der negativen Frage: selbst die Felsen, das Bild des Festen, halten vor seinem Zornesfeuer nicht Stand. vgl. Dtn 4 24. IReg 19 11. Jer 23 29. Im letzten Glied steckt jedenfalls ein Fehler, denn נתצו kann keine Wirkung des Feuers sein. Entweder ist נִצְּתוּ zu lesen oder נִתְּכוּ, was Wellh. vorschlägt, der נתכה neben כאש im ersten Gliede beanstandet. Viell. empfiehlt sich am meisten נצתה vgl. Pesch. Gunkel hat sich für MT. im ersten Glied auf Jer 44 6 berufen, wo sich freilich כאש neben חמה nicht findet, aber חמה doch als Feuer gedacht ist vgl. ותבער בערי יהודה. Vielleicht ist am Schluss ממנה st. ממנו zu lesen, aber nothwendig ist das nicht, Jahve ist als בעל חמה gedacht, und so begreift sich gut ממנו. 7a (ט) ist 7b (י) parallel und bildet den Gegens. zu 8 (כ). Daraus hat Gunkel mit Recht gefolgert, dass hinter טוב יהוה ein dem חוסי בו entsprechender Begriff verloren gegangen ist, ein Schluss, der um so sicherer ist, als die erste Vershälfte טוב יהוה zu kurz ist, und LXX übers.: *χρηστὸς Κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*, so dass also wohl לְקֹוָיו einzusetzen ist vgl. Ps 25 3. 37 9. 69 7. Jetzt will Bickell mit Heranziehung von Jes 30 2 lesen טוב יָהּ לְעֹזֵי בְּמָעוֹזוֹ בְּיוֹם צָרָה יַצִּילֵם, er beruft sich für das Partic. עוז auf Formen wie אור u. a., m. E. ist es einfacher ein derartiges קויו ausgefallen zu denken, als diese LA. לעוזי במעוזו anzunehmen, die hernach die Ergänzung durch יצילם nach sich zieht. מעוז, wie wohl st. למעוז zu lesen, ist in LXX verloren gegangen. Zum Inhalt vgl. Ps 34 9. 46 2. Jer 16 19. Da mit כלה v. 8 offenbar der v. mit כ beginnt, so bleiben für den v. mit י übrig: וידע חסי בו ובשטף עבר. Abgesehen von dem zu streichenden ו, das in Folge der Verknüpfung der Worte mit dem Vorhergehenden entstand, fällt die erste Vershälfte als zu kurz auf, offenbar ist יהוה nach ידע ausgefallen, das, auch ganz abgesehen vom Versbau, als Subj. nicht zu entbehren ist. Nicht minder verstümmelt ist die zweite Vershälfte, welche Bickell durch קץ נינוה ergänzen wollte, was aber mit Recht von Gunkel abgewiesen ist, da erst der folgende v. auf Jahves Feinde und ihr Geschick Bezug nimmt, hier erwartet man nach dem parallelen v. ein verb., das den Schutz zum Ausdr. bringt, also etwa יַצִּילֵם oder יְמַלְּטֵם bezw. יִשְׁמְרֵם, wie Bickell jetzt liest, leider ist es unmöglich über Vermuthungen hinauszugehen. Zum Bilde von der Fluth vgl. Jes 8 7f. 28 15. Ps 124 4. Dan 11 10. 40. v. **8** (כ) beginnt mit der Schilderung des Gegensatzes. Da das Suff. in מקומה im Zusammenhang ohne jede Beziehung ist, so muss hier offenbar ein Fehler stecken. Die alten Verss. haben ausser Vulg. und Syr. sämmtlich ein Particip von קום gelesen, Aqu. und Quinta jedenfalls מקמיו, viell. auch Theod. vgl. LXX und Trg. Da Jer 30 11. 46 28 עשה כלה mit ב construirt ist, so ist wohl auch hier בקמיו zu lesen vgl. ZATW. V, 181. Zu קמיו von den Feinden Jahves vgl. Dtn 33 11 u. ö. In der zweiten Vershälfte wollte Steiner nach Prov 13 21 חשך zum Subj. machen, doch ist das nach den parallelen vv. nicht wahrscheinlich, sie legen Jahve als Subj. nahe. Dann kann freilich ירדף kaum ursprünglicher Text sein, weil sich mit diesem Verb. in Verbind. mit חשך kein befriedigender Sinn gewinnen lässt. Wellh. schlägt ינדף oder ידף vor, was sich kaum empfiehlt, da נדף vom Verwehen der Spreu, des Rauchs etc. steht; besser empfiehlt sich Gunkels יֶהְדֹּף oder vielmehr יֶהְדְּפֵם, das auch sonst von Jahve gebraucht wird vgl. Dtn 9 4. Jer 46 15 und besonders Job 18 18, wo dasselbe Verb. in derselben Verbindung sich findet. v. **9** a (מ) kann nicht die grade Fortsetzung zu v. 8 sein, vielmehr ist das 9 bc, aber so, dass 9c, der mit ל beginnt, vor **9** b zu stellen ist, wie schon Bickell vermuthet hat, denn 9 b ist als Fortsetzung von 9 a nicht zu verstehen. In **9** c liegt jedenfalls eine Textverderbniss

Was denket ihr von Jahve? 3a *Jahve ist langmüthig und von grosser *Huld*?* *(aber ganz ungestraft lässt Jahve nicht).* (ב) 2b *Ein Rächer ist Jahve gegen seine Dränger, und er trägt seinen Feinden nach.* 10 (ס) *Wie *ausgerissene**

vor, weil der Ged.: »nicht zweimal erhebt sich eine Noth« ein im Zusammenhang viel zu schwacher ist, auch die Redensart: eine Noth erhebt sich ohne Analogie ist. LXX las לא יקום ... בצרה, danach ist wohl zu corrigieren לא יקים ... בצריו, da בצרה keinen irgendwie verständlichen Sinn giebt vgl. v. 2b. Klar wird der Ged. dieses Versgliedes erst durch כלה היא עשה: eben weil er sie sofort mit Vernichtung straft, nimmt er nicht zweimal Rache vgl. I Sam 3 12. Zum zweiten Glied vgl. Ez 11 13. Vielleicht ist statt עשה vielmehr יעשה zu lesen; es ist möglich, dass durch dies corrumpirte י und durch das aus Dittographie des ה von כלה entstandene ה das mass. היא geworden ist. Da כי עד im Beginn von v. 10 sinnlos und unmöglich ist, insofern mit dem sofort folgenden Wort der v. mit ס beginnt, so verdient die Vermuthung Bickells Beachtung, der im 2. Glied noch ein Wort vermisst, das nach Gunkel vielleicht in כי עד steckt und לעד zu lesen ist vgl. Ps 9 19, während Bickell jetzt כמועד lesen will, weil dies dem MT. näher stehe und deutlicher den Ged. zum Ausdruck bringe, dass Jahve das Strafgericht genau zu der von dem Proph. festgesetzten Zeit definitiv und restlos vollziehe, doch genügt zum Ausdr. dieses Ged. schwerlich כמועד. In 9a haben wir den verstümmelten v. mit מ; — חשב mit אל kann wie Hos 7 15. Jer 49 20. 50 45 im feindl. Sinne = חשב mit על v. 11 stehen. Die von Keil gegen diese Erklärung vorgebrachten Gründe erledigen sich durch die Richtigstellung von 9bc, die einst vor 9a standen: nämlich Keil sucht von da aus den Beweis zu führen, dass nicht die Feinde, sondern vielmehr die Judäer angeredet seien, der Proph. frage sie: glaubt ihr, Jahve könne oder werde seine Drohung über Ninive nicht verwirklichen? Dass freilich חשב mit אל hier im feindl. Sinn stehen muss, lässt sich um desswillen nicht sagen, weil wir nicht wissen, wie das zweite Glied des v. lautete, denn darüber kann kein Zweifel sein, dass 9a nur das erste Glied des מ-Verses ist. Gunkel hat daran erinnert, dass in 10 סירים der ס-Vers, in v. 13 (ו)עתה der ע-Vers, in v. 14ab (ו)צוה der צ-Vers, in 14dc פסל der פ-Vers, in 14e (כי)קלות der ק-Vers, letzterer freilich unvollständig, vorliege. So bleibe v. 11. 12 übrig, während von den Konsonanten bis ק nur נ fehle. Da nun v. 11 mit מ beginnt und dieselbe Wendung wie v. 9a enthält (חשב אל י׳ und חשב על י׳), so vermuthet er in v. 11 eine Dublette zu 9a, bezw. in 9a eine solche zu v. 11, und in v. 12 wäre der נ-Vers zu suchen. Die Stellung erkläre sich so, dass zwischen v. 9a dem halben מ-Vers und v. 10 dem ס-Vers, der andere halbe מ-Vers so wie der נ- und ע-Vers ausgefallen waren und dann bei der nachträglichen Einfügung an falsche Stelle gerückt sind. Vergleichen wir 9a und 11a, so kann kein Zweifel sein, dass 9a den Vorzug verdient, da das Suff. fem. in ממך im Zusammenhang ohne jede Beziehung ist, es von Ninive (Keil u. a.) oder Juda (Strauss) zu verstehen ist ganz unmöglich, da ja weder der eine noch der andere Name bisher von v. 2 an genannt war. Ob aber zu v. 9a aus v. 11b רעה zu ziehen ist vgl. Hos 7 15, ist mir um desswillen sehr fraglich, weil die Vorauss. dass v. 11 Dublette zu 9a ist, mehr als fraglich ist, zumal auch kaum vorzustellen ist, wie aus diesem v. unser jetziger Text entstehen konnte. In überaus künstlicher Weise sucht Gunkel die zweite Vershälfte mit Heranziehung des v. 12 zu gewinnen. Er sagt mit Recht, dass das aus v. 11 restirende יעץ בליעל v. 11b zu kurz als zweites Glied sei, auch ohne Obj. sinnlos. Für die nöthige Ergänzung müssen die ersten Worte כה אמר יהוה ausser Betracht bleiben, da diese schwerlich ursprüngliche Bestandtheile des Textes sein können vgl. den ב-Vers v. 8, vielmehr müssen die folgenden Worte herangezogen werden. LXX hat die erste Hälfte des v. bis רבים so übers.: *τάδε λέγει Κύριος κατάρχων ὑδάτων πολλῶν*, sie las also משל מים רבים als Appos. zu יהוה, sie hatte demnach א von אם nicht vgl. auch Syr., der übers., als hätte er vor משל ein על oder ל gelesen. Da nun Ps 35 20 von Plänen der Feinde gegen die רגעי־ארץ

*Dornen werden sie abgemäht, wie dürres Gras *werden sie verwelken*.* 12(פ) *(So sagt Jahve) Tyrannen*übermuth* ist wie *Hochwasser*, bald aber *ver-*

---

die Rede ist und Ez 38 11 verkündigt, dass Gog gegen שקטים ישבי לבטח ziehen wird, so vermuthet Gunkel als zweite Vershälfte: יעץ בליעל על שלמים; der Syr. hat על vielleicht noch gelesen, der Fortfall desselben nach בליעל liesse sich leicht begreifen. Zu בליעל und איש בליעל vgl. 2 1. II Sam. 23 6. Job 34 18, gewöhnl. ist es Abstr. = Nichtswürdigkeit, Verderben. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass diese Lösung Gunkels nicht nur eine sehr gewaltsame ist, bei der es kaum möglich ist, den vorliegenden Text nach seiner Entstehung zu begreifen, auch der Zusammenhang zwischen a und b ist ein sehr lockerer, und שלמים im Sinne von ›friedliche‹ nicht zu erweisen. Viel einfacher ist die Lösung Bickells, der als zweites Glied des v. vielmehr 3a ansieht, aber ohne den Schlusss., durch den dies Versglied auch unverhältnissmässig lang würde, also: יהוה ארך אפים וגדל־חסד. Natürlich ist dann אל nach תחשבון im Sinne unsers ›von, über‹ zu fassen, und die zweite Vershälfte enthält die den Gegnern entnommene Antwort: Was denket ihr von Jahve? Er ist langmüthig und gross von Huld? Diesen Sinn empfängt b durch die sofort sich anschliessende נ-Strophe, die Bickell in 2b sieht: נקם יהוה לצריו ונוטר הוא לאיביו. Die Verwandtschaft des Inhalts dieser vv. mit v. 2a und das Bedürfniss den dort sich findenden allgemeingehaltenen Ausspruch zu präcisiren haben wohl zur Versetzung geführt. Die ס-Strophe liegt in v. 10 vor, der jetzt ebenfalls freilich verderbt ist. Leider ist auch mit Hilfe der alten Ueberss. ein besserer Text kaum zu gewinnen, nur das scheint sicher, dass das gänzlich unverständliche כסבאם von ihnen so nicht gelesen ist. Bickell sieht das erste Glied der ס-Strophe in סירים סבכים כסבאים und im zweiten Glied will er יקן st. אכלו und ימלו st. מלא lesen, er übers. dementsprechend: Dorngestrüpp ist saftstrotzend, doch bald wird es wie dürres Stroh welken. Bei dieser Erkl. ist nicht nur כסבאים für ›saftstrotzend‹ bedenklich, denn diese Bedeut. lässt sich kaum wahrscheinlich machen, auch die Vergleichung des Dorngestrüpps mit der dürren Stoppel im zweiten Glied ist auffallend, wie überhaupt diese Strophe im Zusammenhang nicht sofort klar ist. Gunkel vermuthete, dass ursprüngl. im ersten Gliede etwa סירים כסוחים יקלו sich fand. Auch in Jes 33 12 wird dies כסוחים von den Dornen (קוצים) ausgesagt, die wie hier in Parallele mit קש stehen. Wie כקש יבש zeigt, sind סירים nicht Subj. zu אכלו, sondern vielmehr eine Appos. zu dem im Verb. liegenden Subj., und zwar ist statt der Vergleichung die Form der Appos. gewählt, weil im Beginn des v. nach dem alphabetischen Schema ein כ hier unmöglich war. מלא wird meist als Adverb. zu אכלו gezogen: wie dürre Stoppel werden sie völlig verzehrt, oder aber zu יבש = völlig trocken, dürr, aber Jer 12 6 ist kein sicherer Beleg für diesen adverbiellen Gebrauch, da diese Stelle wahrscheinl. mit Jer 4 5 zusammenhängt. Zudem würde bei der ersten Auffass., מלא als Adverb. zu אכלו gezogen, unser V. in seinem Bau den andern nicht entsprechen, ganz abgesehen davon, dass auch die Stellung des מלא auffallend wäre, nicht minder aber bei der zweiten, da doch neben אכלו der Sing. יבש nur als Adj. zu קש in Betracht kommen könnte, was auch סירים כסוחים nahe legt. Wellh. hat um dieser Schwierigkeit willen מלא als הלא zu v. 11 gezogen, was aber nur möglich ist, wenn man den alphabet. Charakter des Liedes bestreitet. Da auch אכלו auffallend ist, insofern man Dornen nicht isst bezw. frisst und einfaches אכלו nicht = אכלו באש ist, so vermuthet Gunkel unter Heranziehung von Ps 37 2 יקלו st. אכלו und ימלו st. מלא, jedenfalls liegen Impff. vgl. v. 13 f. hier näher als Perff. v. 12 ist zweifellos verderbt, denn weder ist der zu erwartende Anfang erhalten, noch giebt der v. so, wie er vorliegt, einen Sinn Nach der ס-Strophe sollte man eigentl. die ע-Strophe erwarten, da aber von den 15 alphabetischen Liedern des AT.'s nicht weniger als sieben das ע nach dem פ haben, so könnte hier auch die פ-Strophe folgen. Da v. 12 jedenfalls mehr als eine Strophe umfasst — er ist dreigliederig — und statt ועבר וענתך jedenfalls ועברו ענתך zu lesen ist vgl. Syr., und so durch ענתך der Anfang der ע-Strophe gewonnen wird, so muss in 12a und b die פ-Strophe stecken, aber wie? Zunächst kann darüber

schwindet es und *verläuft*.* 13(ע) *Ich demüthige dich, und werde dich nicht noch einmal demüthigen, nun will ich *deinen* Stab zerbrechen (von dir weg, und deine Bande will ich zerreissen).* 14a(צ) *Jahve hat über dich beschlossen: Deines Namens soll nicht ferner *gedacht werden*.* 14b (ק) *Dein Grab will ich zum Gegenstand der Schmach machen (?), Schnitz- und Gussbild will ich*

kein Zweifel sein, dass כה אמר יהוה nicht zum eigentl. Text des Liedes gehört; nicht minder ist zweifellos, dass אם שלמים וכן רבים jeder Erkl. spottet. LXX las hier anders, näml. מְשֹׁל מַיִם רַבִּים. Wie dies erste Glied zu ergänzen ist, so dass wir die פ-Strophe gewinnen, ist fraglich: Bickell liest פַּחַד מְשֹׁל מַיִם רַבִּים und übers.: »Tyrannenübermuth ist wie Hochwasser«, wir hätten also die Apposition statt der Comparation vgl. Gen 49_{4}, es ist aber auch denkbar, dass in Folge des Verlustes von פחד nun das comparat. כ vor מַיִם verloren gegangen ist. Jedenfalls muss מים in נגזו ועבר Subj. sein, dann aber kann נגזו nicht ursprüngl. Text sein, denn גזז kann nicht von מים gesagt werden, auch erwartet man ein Impf. Vielleicht ist יִגָּזֵרוּ zu lesen, wie schon Wellh. vermuthete vgl. Hab 3_{17}, wo es vom Verschwinden von אֹכֶל gebraucht ist. Wie schon oben gesagt, muss ו vor ענתך zu עבר gezogen werden, denn dort ist es unmöglich, da es die ע-Strophe verdeckt, und hier ist es unentbehrlich. Die ע-Strophe ist dreigliederig, hier hat also eine Einarbeitung stattgefunden, wie überhaupt diese letzten vv. an starker Ueberfüllung leiden. Nach dem vorliegenden Text müsste offenbar Juda als angeredet gedacht werden, was auch aus dem MT. in 14a folgt, und das Suff. in מטהו v. **13** müsste auf den Feind gehen. Da nun aber Juda vorher nicht genannt, sondern nur von den Feinden die Rede war, da zweifellos, wie wir sehen werden, der MT. in v. 14a verderbt ist, und der ursprüngl. Text die Beziehung auf Juda unmöglich macht, so wird es richtig sein, vielmehr die feindl. Macht als angeredet zu betrachten, was sich auch dadurch empfiehlt, dass der hier in der Anrede ausgedrückte Ged. vorher vgl. v. 9c in Bezug auf die Feinde ausgesprochen war, dort hiess es: Jahve vernichtet sie, er nimmt nicht zum zweiten Mal Rache an seinen Feinden, hier: ich demüthige dich und werde dich nicht ferner demüthigen. Daraus ergiebt sich aber dann, dass das Suff. in מטהו in das der zweiten Pers. zu ändern ist, und zwar wird man מַטֵּךְ lesen müssen, da nur von מטה, nicht aber von מט, eine Form מטהו möglich ist. Die Aenderung des Suff. ist durch den Interpolator erfolgt, der das Suff. auf Juda bezog, durch ihn ist offenbar auch das dritte Glied hinzugefügt. v. **14**a bringt die צ-Strophe. Auffallend ist freilich neben dem Suff. fem. in v. 13 hier das Suff. masc.: offenbar ist auch hier das fem. zu lesen bezw. dort in v. 13 das masc. Zu צוה על = צוה אל betreffs Jemandes Befehl thun vgl. Jes 23_{11}. Im zweiten Glied kann der Text nicht in Ordnung sein, da das Verb. nicht zu משמך passt: der Name wird nicht gesäet bezw. zerstreut, und שם etwa im Sinne von »Nachkommen«, »Kinder« zu nehmen, ist unmöglich. Offenbar ist יִזָּכֵר st. יזרע und בשמך st. משמך zu lesen: der Gedanke der völligen Vernichtung, der schon vorher ausgedrückt war, liegt in diesen Worten. Damit aber ist gegeben, dass hier wiederum nur die feindl. Macht angeredet sein kann. [Die Aenderung des ursprüngl. Textes in dem MT. war die Folge der Interpolation. Zu der öfter sich findenden unpersönlichen passiven Construction vgl. Gen 4_{18} u. ö. K. § 121, 1. Dieselbe Formel scheint Chald. in Hos 2_{19} und LXX in Jer 3_{16} gelesen zu haben (Gunkel). Da 2_{3} offenbar die ש-Strophe enthält, so muss die ק-Strophe und die ר-Strophe in 14b und 2, 1 stecken, da 2, 2, wie wir sehen werden, nicht ursprüngl. zu dem Liede gehört. In der That lässt sich aus 14b die ק-Strophe gewinnen durch Verstellung der Glieder, und zwar muss offenbar קברך die Strophe eröffnen. Klein. hat freilich nach LXX ומסכה zum zweiten Glied ziehen wollen: und dein Gussbad mache ich zu deinem Grabe, aber weder gewinnen wir so einen erträglichen Sinn, noch ist nach Stellen wie Dtn 27_{15} u. a. diese Lostrennung von ומסכה von פסל wahrscheinlich, noch könnte dies מסכה so indeterminirt stehen. Offenbar muss aber

(aus deinem Gotteshause) ausrotten. 2 [1](ר) *Die Füsse des Freudenboten sind auf den Bergen, siehe, er verkündigt Heil! (feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde, denn nicht wird ferner der Nichtsnutzige durch dich hinziehen, vernichtet, ausgerottet wird er).* 2 [3]a(ש) *Jahve stellt den *Weinstock* Jakobs wieder her, *ja, er nimmt sich* der Zier Israels an* 2 [3]b(ת) **zum Ersatz dafür, dass Plünderer es geplündert, und seine Ranken zerstört haben.*

---

in כי קלות ein Fehler stecken, denn der Versbau würde auf diese Weise zerstört, ganz abgesehen davon, dass שׂים für den Ged. des Zurüstens, Bereitens ein auffallender Ausdruck wäre. Bickell will קִיקָלוֹת st. כי קלות lesen. Zwar kommt der Ausdr. קיקלות nur im Aram. im Sinn von ›Misthaufen‹ vor, aber die Möglichkeit, dass der Ausdr. auch im späten Hebräisch vorhanden war, — und unser Lied stammt aus der spätern Zeit — wird sich nicht bestreiten lassen. Bickell denkt bei קְבָרֶיךָ, wie er für den Sing. liest, an zu heidnischen Cultuszwecken dienende Krypten nach Art der Mithrashöhlen vgl. Dan 25. Wollte man קיקלות hier beanstanden, könnte man auch an קיקלון denken, und zwar müsste man bei קברך dann an das Grab dieses Feindes denken, so dass hier der Ged. zum Ausdr. käme, dass er noch über den Tod hinaus ein Gegenstand der Verachtung und Schmach sein wird. Freilich ist dies קיקלון im Hab 216 nicht über jeden Zweifel erhaben vgl. zu Hab 216. Das zweite Glied dieser ק-Strophe ist nun aber sicher zu lang, und da hier מבית אלהיך gut entbehrt werden kann, so muss der Text ursprünglich gelautet haben: אכרית פסל ומסכה. Wellhausen hat richtig gesehen, dass **2, 1. 3** nicht zu dem Inhalt von 22. 4ff. gehören, welche vv. sich mit dem Untergang Ninives beschäftigen, eine Beobachtung, die auch dadurch gestützt wird, dass das Metrum 22. 4ff. ein anderes ist als in 2, 1. 3. Da nun von dem alphabetischen Lied die Strophen mit ר, ש, ת fehlen, so drängt sich die Vermuthung auf, dass der Schluss dieses Liedes in 21. 3 steckt, eine Vermuthung, die auch durch den Blick auf den Inhalt empfohlen wird: während die vorhergehenden vv. von der Feinde Verderben handelten, bezieht sich 21. 3 auf Israels Heil, bringt also Ergänzung und Abschluss zu c. 1. Freilich ist der ursprüngliche Wortlaut nicht erhalten, sondern v. 1 ist jedenfalls stark überfüllt, da v. 1 offenbar die ר-Strophe enthalten muss vgl. v. 3. Bickel conjic. רְגִזִי חָגִּי חַגַּיִךְ | בַּל יְעַל כֻּלֹּה נִכְרָתְ: lärme nur, tanze deine Festtänze! Es hilft nichts, du wirst gänzlich vertilgt. Aber diese Lösung scheint mir wenig empfehlenswerth, denn a und b stehen in keinem rechten innern Zusammenhang, was soll das בל יעל nach der Aufforderung חגי חגיך? Für wahrscheinlicher halte ich es, so zu reconstruiren: רגלי מבשר על ההרים הנה משמיע שלום: die Füsse des Freudenboten sind auf den Bergen, siehe er verkündigt Heil. Daran schliesst sich trefflich sofort die ש-Strophe an, indem sie den Ged. von שלום ausführt. Zu diesem ursprüngl. v. brachte der Interpolator die Ergänzung durch חגי וגו'. Zu dem Anfang des v. vgl. Jes 527. Die Berge sind natürlich die Judas. Am Schl. des v. las LXX כֻּלָּה st. כֻּלֹּה. Der Anfang der ש-Strophe in v. 3 ist sofort zu erkennen: mit שב יהוה begann der v. und כי ist als spätere Zuthat zu tilgen. Freilich im Folgenden ist der Text verderbt, denn da יעקב und ישראל synon. Begriffe sind, so kann der Text unmöglich so gelautet haben wie jetzt. Keil, Strauss u. a. haben freilich behauptet, Jakob sei der natürl. Name, den das Volk von seinem Stammvater habe, Israel aber der geistliche, den es von Gott erhalten, so dass also der Sinn sei: Jahve wolle zur Hoheit seines nach Jakob benannten Volkes so zurückkehren, dass diese Hoheit zur Hoheit Israels d. h. des Volkes Gottes wird, — aber diese Erklärung beruht auf rabbinischer Spitzfindigkeit: niemals hätte ein Proph., wenn er verstanden werden wollte, einen derartigen Ged. so ausdrücken können. Freilich liegt der Fehler nicht nur in כגאון ישראל, sondern schon in גאון יעקב, denn was soll גאון in diesem Zusammenhang? Vielmehr führt das parallele Glied darauf, dass גֶּפֶן zu lesen ist, nur so sind die dort erwähnten זמרים verständlich. Zum trans. שב vgl. שוב שבות, und zu dem Bilde vom Weinstock bez. Weinberg vgl. Jes 51ff. Jer 1210. Eine ganz andere

2 [2] Der *Zerschmetterer* zieht wider dich heran, *halte* Wacht, schau auf den Weg, gürte die Lenden, nimm alle Kraft zusammen. [4] Der Schild seiner Helden ist geröthet, die Heergenossen . . . . ., *es gleicht dem* Feuer der

---

Lösung zur Gewinnung der ש-Strophe hat Gunkel unternommen, nach ihm stecken ש- und ת-Strophe in v. 1 und zwar soll die ש-Strophe gelautet haben שלמי ירושלם נדריך חגי יהודה חגיך, und für die ת-Strophe ändert er 1 c also: תם לא יוסיף עוד העבר־בך בליעל כלה נכרת. Man muss bei dieser Lösung anerkennen, dass die ש-Strophe leicht und ansprechend ist, die Ergänzung von ירושלם wäre ohne Bedenken. Um so bedenklicher aber ist die ת-Strophe, die nicht nur, was den Bau angeht, in ihrem ersten Theil Schwierigkeiten macht, sondern auch in Bezug auf die Darstellung Anstösse gewährt: sowohl העבד בך wie לא יוסיף fallen auf. Und wie konnte aus diesem Text der MT. werden, zumal ja doch zu einer absichtl. Umgestaltung desselben keine Nothwendigkeit vorlag, da jener von Gunkel als ursprüngl. angenommene Text dem Interpolator von v. 12 ff. keine Bedenken hervorrufen konnte? Endlich bleibt bei Gunkels Lösung des Problems v. 3 übrig, der auch nach seiner Auffassung mit dem Gedicht zusammenhängt, er sieht sich daher gezwungen, v. 3 als Zusatz eines Späteren anzusehen. — Wie ist zu שב יהוה את גפן יעקב das zweite Glied zu gewinnen? Da in den beiden letzten Sätzen die ת-Strophe stecken muss, so bleibt für dies zweite Glied nur כגאון ישראל übrig. Bickell vermuthet als urspr. Text: פקד את גאון ישראל, natürl. muss גאון ישראל sensu bono stehen. Ich halte es für möglich, dass in כ ein כי steckt, und nach ihm das verb. etwa פקד ausgefallen ist. v. 3 b bietet sachlich und sprachl. keinerlei Schwierigkeit. Zu בקק vom Ausplündern des Landes vgl. Jes 24 1. 3. Jer 51 2; zu שחת vom Weinberg vgl. Jer 12 10. Aber wie ist die ת-Strope herzustellen? Offenbar ist vor כי ein תַּחַת ausgefallen: dafür dass vgl. Prv 1 29 = תחת אשר Dtn 21 14. II Reg 22 17. Sah so oder doch ähnlich wie Gunkel, Bickell u. a. festgestellt haben, der ursprüngliche Text aus, so wirft unser cap. ein interessantes Schlaglicht auf die Ueberlieferung des ursprüngl. Textes und das Verhältniss, in dem der MT. zu dem ursprünglichen steht. Die aus unserm cap. sich ergebenden Schlüsse empfangen übrigens, wie bekannt, ihre volle Bestätigung aus der Vergleichung von Stellen wie Ps 14 und 53 und anderen.

Cap. 2. Angriff und Eroberung Ninives.

In v. 2 kann מפיץ nur Bezeichnung des Eroberers Ninives sein: warum er ›Zerstreuer‹ genannt wird, ist nicht einzusehen. Besser vokalisirt man daher mit J. D. Mich. u. a. מַפֵּץ der Zerschmetterer, Hammer‹ vgl. Jer 51 20. Da die folgenden verba am einfachsten als Impp. gefasst werden, so wird man dementsprechend auch פָּנֶיךָ lesen müssen, ebenso נְצֹר; פָּנַיִךְ ist offenbar unter Einfluss von v. 1 vocalisirt, wo das Suff. ja aber eine ganz andere Beziehung hatte. LXX las jedenfalls das folgende Wort defectiv מצרה ἐκ θλίψεως, es wäre daher gut möglich, es als Nom. zu נצר zu stellen, also: halte Wacht vgl. הָבַר הָבָר. Bei der jetzigen Vocalisation wird es vom Wall verstanden. דרך muss natürlich der Weg sein, auf dem die Angreifenden herankommen. חזק מתנים bildet den Gegens. zu חלחלה בכל מ' v. 11. v. 4 beschreibt das zum Sturm gerüstete feindliche Heer. Das Suff. in גברהו (vgl. K. § 91, 2 Anm. 2) bezieht sich auf מפץ v. 2, nicht aber auf Jahve (Keil, Klein. u. a.), der ja vorher gar nicht genannt war. Der Sing. steht collectiv vgl. das parallele אנשי חיל. Das Roth der Schilde ist wohl von dem Kupferbeschlag vgl. Jos. ant. XIII, 12. 5 zu verstehen. Zur Vocalis. von מאדם vgl. K. § 52, 2 Anm. 4. Fraglich ist מתלעים. Das wird meist als denom. gefasst von תולע, also: in Carmesinstoffe gekleidet, man weist darauf hin, dass häufig das Kriegsgewand der alten Völker roth war vgl. Aelian Var. Histor. VI, 6 Valer. Max. II, 6. Aber angesichts der Kostbarkeit solcher Stoffe wird man Bedenken kaum unterdrücken können. Desshalb haben Keil u. a. אנשי חיל nicht von den Kriegern überhaupt, sondern von einzelnen auserlesenen verstehen wollen, aber dadurch würde die ganze Schilderung der Angreifer stark abge-

Stahl der Wagen, wenn er sie aufstellt, *die Rosse* tanzen (?). 5 Auf den Strassen rasen die Wagen, fahren auf den Plätzen hin und her; ihr Aussehn gleicht den Fackeln, den Blitzen gleich eilen sie hin und her. 6 ..... sie straucheln auf ihren Wegen, eilen zur Mauer und .... wird aufgestellt. 7 Die

---

schwächt: sie alle sind גברים und אנשי חיל. LXX sah in מתלעים eine Ableitung von לעה, was natürlich unmöglich ist. A. Jeremias wollte in מאדם und מתלעים nur den Hinweis auf ihre bluttriefenden Schlachtgewänder und Schilde sehen vgl. Apk 9 17, doch ist es mir sehr fragl., ob ein derartiger Ged. so ausgedrückt werden konnte. Vielleicht liegt ein Textfehler vor. פלדת ist zweifelhafter Bed. Hitz. Stein. u. a. denken an eine Wurzel פלד zertheilen, so dass פלדה »Zerschneidung, Zertheilung« und אש פלדת = »Feuerfunken« bezw. sprühendes Feuer wäre, aber weder lässt sich diese Wurzel פלד für das hebr. nachweisen, noch ist die Ausdrucksweise wahrscheinl.: im sprühenden Feuer sind die Wagen. Hier. hat פלדת mit הרכב verbunden, und das führt viell. auf das Richtige. Die dem פלדה entsprechenden Worte bezeichnen im Arab. und Syrischen Stahl. Wäre es freilich sicher, dass das Wort erst aus dem Pers. eingedrungen ist (Stein.), so könnte man kaum an dasselbe bei Naḥum denken, aber das ist keineswegs sicher, da das Wort keine arische Etymologie hat vgl. Klein. zu der St. und Vollers das Dodekapropheton. Erste Hälfte 1880 S. 14 f. Wir würden demnach an die mit Stahl bezw. Eisen beschlagenen Kriegswagen zu denken haben; wahrscheinlich ist dann באש als aus כאש verderbt anzusehen, so dass also der Glanz dieser Kriegswagen mit dem Feuer verglichen wird vgl. v. 5. Der letzte Satz wird gewöhnlich vom Schwingen der Lanzen verstanden, aber ברושים die Cypressen können nicht die aus Cypressen gefertigten Speere sein. LXX Syr. haben הַפָּרָשִׁים gelesen: die Rosse. Ob freilich הרעלו richtiger Text ist, ist nicht minder fraglich. רעל findet sich als Nom. = das Taumeln Zch 12 2, demnach also das Hoph. etwa: in Schwanken, Taumeln versetzt werden. Offenbar ist wohl an die Unruhe der Rosse zu denken, welche mit Mühe vor dem Beginn des Sturmes auf ihrer Stelle fest gehalten werden können. Nach v. 4 ist הרכב v. **5** nicht von den Wagen der Assyrer zu verstehen (Klein. u. a.) sondern von denen der Belagerer, demnach müssen auch die Plätze etc. als vor der Stadt befindlich gedacht werden. Auffallend ist neben dem Plur. der Verba הרכב als Subj., von dem aber nur Cnt 1 9 sich ein Plur. findet, sonst wird רכב häufiger neben Plur. wie סוסים coll. gebraucht vgl. II Reg 10 2. Auf dies הרכב muss sich auch das Suff. in מראיהן beziehen, da aber הרכב immer Masc. ist, so wird man dementsprechend auch מראיהם lesen müssen. Das Pol. ירוצץ wohl gewählt, um das Zickzack der Blitze zu bezeichnen (Hitz.). v. **6** ist im Anfang verderbt. Gewöhnl. nimmt man den assyr. König zum Subj. in יזכר, aber von ihm war ja vorher nirgend die Rede, auf ihn hätte daher nothwendig hingewiesen werden müssen. Und wie hätte der Ged., dass er seine Helden vgl. 3 18. Jdc 5 13 zur Vertheidigung beruft, so ausgedrückt werden können: er gedenkt an seine Helden? Der MT. legt die Vermuthung nahe, dass die Beschreibung des Angriffs auf Ninive hier fortgeht: nachdem v. 5 das Dahinrasen der Wagen beschrieben, die mit ihren Streitern die vor der Stadt befindlichen Vertheidiger in dieselbe zurückwerfen, nimmt v. 6 viell. auf das heranstürmende Fussvolk Rücksicht vgl. בהליכותם: wie jene in wahnsinniger Eile dahinrasen und alles vor sich niederwerfen, so auch diese, die auf ihren Pfaden straucheln, aber nicht aus Ermüdung vgl. LXX, sondern in überstürzender Hast. Statt יזכר wollte Graetz יְשַׁבְּרוּ lesen, doch müsste אדיריו dann von den Fürsten der Assyrer verstanden werden, aber das ist schwer möglich, denn man könnte dem Suff. in אדיריו billiger Weise doch keine andere Beziehung geben als dem in גבריהו in v. 4. Man müsste daher vor v. 6 eine Lücke im Texte annehmen, in der ein auf den Assyrer bezw. auf den assyr. König bezüglicher Satz gestanden hat. Fraglich ist auch der Schluss הַסֹּכֵךְ. Gewöhnlich wird das vom Sturmdach verstanden, das die Angreifer gegen die Vertheidiger deckt: es waren entweder bewegliche Sturmböcke mit

Thore an den Strömen werden geöffnet, der Palast verzagt, [8]und ..... wird entblösst, wird fortgeschleppt, und ihre Mägde klagen wie die Tauben, schlagen auf ihre Brust. [9]Und Ninive ist wie ein Wasserteich, ... indem sie fliehen:

Thürmen oder an Ort und Stelle vor den Mauern errichtete Thürme, welche die Höhe der Mauern erreichten bezw. auch sie überragten vgl. Layard Ninive und seine Ueberreste S. 377. Hitz. andrerseits versteht das Wort vom Vertheidiger: praesidium militare. Angesichts des Mangels anderer Stellen, in denen von סכך die Rede ist, wird sich Sicheres nicht ausmachen lassen. v. 7 weist auf die Eroberung der Stadt. Unmöglich können הנהרות die Strassen sein (Hitz.), denn wenn auch vom Daherfluthen einer Menschenmenge vgl. נהר Jes 22 die Rede ist, so berechtigt das doch nicht zu der Annahme dieser Bedeutung, vielm. müssen שערי הנהרות die an den Strömen gelegenen Thore Ninives sein; ev. können die נהרות auch die vom Khosar seitwärts abgeleiteten Kanäle bezeichnen, die namentlich die Ost- und Nordseite der Stadt zu schützen bestimmt waren (Stein.) Nach 7b müssen sie eine besondere Bedeutung für den Königspalast gehabt haben, denn mit ihrer Oeffnung tritt dort Verzagen ein. Ganz anders ist freilich die Auffassung Kleinerts u. a.: er findet hier den Gedanken, dass die Ströme in Folge gewaltigen Regens ihre Thore brechen und die Stadt überfluthen, so dass die Königsburg unter den zerwühlenden Fluthen zerschmilzt. Klein. combinirt so unsere Stelle mit Dior. II, 27. Aber ein derartiger Gedanke konnte so nicht zum Ausdruck kommen: innerhalb dieser ganzen Schilderung des Sturmes auf die Stadt hätte der Ged., dass Gott den Angreifern zu Hilfe kommt, doch in erkennbarer Form ausgedrückt werden müssen. Zudem kann Klein.'s Erklärung auch um desswillen kaum richtig sein, weil damit der Ged. der Eroberung der Stadt durch die Feinde, der die Vorauss. für v. 8 ist, beseitigt wird. In v. **8** wird הֻצַּב gewöhnl. als Verb. gefasst: und festgestellt d. i. bestimmt, nämlich von Jahve, ist es, aber bei dieser Erkl. ist das והצב 1) ziemlich überflüssig und 2) auch sprachl. bedenklich: nie findet sich so יצב gebraucht, und was sollte hier das Perf. cons.? Vielm. wird hier in הצב ein Nom. gen. fem. stecken, auf das sich das Suff. in אמהתיה bezieht. Keil u. a. haben freilich Ninive zum Subj. in גלתה gemacht und אמהתיה von den Vasallenstaaten und -städten verstanden, aber weder findet sich so אמה sonst gebraucht, noch ist ein Grund zu erkennen, warum diese unterworfenen Städte und Staaten über Ninives Untergang, der ihnen ja die Aussicht auf Freiheit eröffnete, klagen sollten. Freilich wird man den Ged. הַצָּב zu lesen (Hitz.) abweisen müssen, denn auf die Hauptstadt eines gebietenden Weltreichs würde dies Bild von der Eidechse schlecht passen, vollends aber vor v. 8b. 9 (Stein.). Entw. steckt in הצב ein assyr. Wort, das wohl die Königin bezeichnete, oder der Anfang ist verderbt und ein dem entsprechendes Wort ausgefallen. גֻּלְּתָה ist nicht mit הָגְלָתָה zu verwechseln: jenes bezeichnet die Aufdeckung der Scham vgl. 35. Hos 212, dies die Exilirung. Auf letztere weist erst העלתה, das vom abgeführt werden steht wie das Hiph. Jer 3711. IISam 227. Zur Form vgl. K. § 63 Anm. 4. Völlig unmöglich ist die Uebers. von Jeremias: »die Königin wird entdeckt, die hinaufgestiegen war«, denn wie hätte das Hoph. diese Bedeut. haben können? Man müsste schon mit LXX היא עלתה lesen. Statt נהג pflegt sonst vom Girren der Taube הגה gebraucht zu werden Jes 3814. 5911 auch vgl. arab. nahiǵa und aram. nehag. Im letzten Glied ist entw. לְבָבְהֶן vgl. Gen. 44 zu lesen, da ein Plur. לבבים sich nie findet, oder לִבֵּהֶן. Auffallend ist מתפפות. Dies Verb. kommt Ps 6826 vom Schlagen der Handpauke vor, hier müsste es vom Schlagen der Trauernden auf die Brust gebraucht sein. Ob vielleicht mit dem LXX מְצַפְצְפוֹת zu lesen ist (Stade)? Freilich grade die stille Klage, auf die doch על לבבהן wiese, will nicht recht zum parallelen כקול יונים passen. In **9** liegt ebenfalls eine Textverderbniss vor. מימי היא spottet einer sprachlich zulässigen Erkl. Liest man mit MT. מִימֵי, so pflegt man zu übers.: seit den Tagen, wo sie war; vocalisirt man mit LXX Vulg. מֵימֶי, so erklärt man: wie ein Wasserteich sind

steht! steht! aber da ist keiner, der umwendet. 10 Plündert Silber, plündert
Gold, endlos sind die Schätze, die Fülle aller kostbaren Geräthe. 11 Oede und
Verödung, und Verheerung und verzagte Herzen, und wankende Kniee und
Zittern in allen Hüften, und aller Angesichter sind glühend roth. 12 Wo ist
der Löwen Zufluchtsort, und was die *Höhle* für die jungen Löwen war, wohin
der Löwe ging, der junge Löwe, von Niemand aufgeschreckt? 13 Der Löwe,
der zerriss für den Bedarf seiner Jungen und würgte für seine Löwinnen, der
mit Raub seine Löcher anfüllte und seine Zufluchtsstätten mit Zerrissenem.
14 Siehe ich mache mich an dich, spricht Jahve der Heerschaaren, und lasse in
Rauch deine *Fülle* (?) aufgehen, und deine jungen Löwen soll das Schwert
fressen, und ich mache deinem Raub auf Erden ein Ende, dass man nicht mehr
die Stimme deiner Gesandten hört.

---

ihre Wasser. Aber weder die eine noch die andere Auffass. ist sprachlich zulässig: in jenem Fall erwartete man מֵעֹלָם, für diesen fehlt alle sprachl. Analogie. Wellh. hält mit Recht מימי für Dittographie aus מים. Fraglich bleibt nur, was tert. compar. bei diesem Bilde ist: Ninive ist einem Wasserteiche gleich. Wahrscheinlich ist an einen künstl. Teich gedacht, dessen Wasser, nachdem die Dämme durchstochen sind, mit unaufhaltsamer Eile sich verlaufen; so ist es auch mit Ninives Bewohnern. Darauf führt v. 9b, der freilich nicht intact erhalten ist, da ein die Worte עמדו עמדו einführendes Glied fehlt. Jedenfalls beweist עמדו, dass המה die (mit den Wassern vielleicht verglichenen) Einwohner Ninives sein müssen. Zu מפנה vom Umkehren der Fliehenden vgl. Jer 46 5, eig. ist ערפו zu ergänzen. vgl. Jer 48 39. v. **10** fordert die Eroberer zur Plünderung auf, nachdem nun jeder Widerstand gebrochen ist. v. 10b giebt gleichsam die Begründung zur Aufforderung: ist doch endlos die aufgespeicherte Habe. Zu תכונה von den Schätzen vgl. הכין Job 27 16. Vor כל ist offenbar das מ zu tilgen (Wellh.). Zu כבוד, das als stat. constr. zu lesen ist: Menge vgl. Jes 22 24 u. ö. v. **11** schliesst die Schilderung ab. Die gleichklingenden nomina malen das über Ninive gekommene Gericht vgl. Zph 1 15 u. ö. מבלקה eigentl. Neutr. des Partic., hier als Subst. vgl. Jes 24 1. Zu לב נמס vgl. Jes 13 7 u. ö. und zu חלחלה בכל מתנים einem Bild, das wohl von den Wehen kreissender Weiber entlehnt ist, vgl. Jes 21 3. Zu קבצו פארור vgl. Jo 2 6. Die Uebersetzung: und aller Angesichter verlieren die Farbe (Klein. u. a.) ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, vielm.: sie sammeln Gesichtsröthe d. i. werden glühend roth vgl. Jes 13 8. v. **12**f. weisen darauf hin, wie Ninive, die Löwenhöhle, spurlos verschwunden ist, ein Beweis der unumstösslichen Gewissheit, mit der der Proph. den Untergang erwartete. מרעה passt nicht neben לכפירים, offenbar ist mit Wellh. מְעָרָה zu lesen und statt לביא ist mit LXX Syr. vgl. Trg. לָבוֹא zu lesen, erst nach שָׁם tritt ein zweites Subj. hervor. Zu גרותיו vgl. Jer 51 38. Zu בדי eig. für den Bedarf vgl. Hab 2 13. v. **14** schliesst mit einem Gottesworte ab, das die Sicherheit des Gerichts verbürgt. Mit Recht hat auch hier Wellh. überall Suff. masc. gen. vocalisirt, er verweist namentlich auf מלאככה, dessen schliessendes ה nur den Zweck haben kann das auslautende a des Suff. der 2. Pers. masc. zu bezeichnen. Zu הנני אליך vgl. 3 5. Jer 51 25. Jedenfalls ist רכבה fehlerhaft: man erwartet ein nom. mit dem Suff. der 2. Pers. LXX Syr. lasen רֻבְּכָה: deine Menge, das allerdings neben den parallelen Begriffen etwas farblos erscheint. Ob vielleicht אַרְיֵכָה stand vgl. das parallele כפיריך und I Reg 10 20. Durch Verlust des א könnte unsere LA. entstanden sein. Zu הבערתי בעשן vgl. Ps 37 20. Statt מַלְאָכֵכֵה, einer völlig unmöglichen Form, ist מַלְאָכֶכָה zu lesen. Ohne Zweifel ist an die zu den unterworfenen Völkern gesandten Boten zu denken, welche Ninives Befehle überbrachten. Das hat nun ein Ende.

Cap. 3 beginnt mit dem Hinweis darauf, dass Ninives Untergang in seinen Sünden begründet ist v. 1—7. Ebensowenig wie No Ammon wird es seinen Untergang

3 1 Wehe der Stadt der Blutschuld, die ganz voll ist von Lug und
Gewaltthat und endlosem Raub. 2 Horch Peitsche, horch Rasseln der Räder,
daherjagende Rosse und tanzende Wagen. 3 Bäumende Reiter und blitzende
Schwerter und blinkende Speere, und eine Fülle von Erschlagenen und eine
Menge von Leichnamen und endlose Leichen, man strauchelt über die Leichen,
4 wegen der vielen Buhlereien der anmuthigen, zauberkundigen Buhlerin, die
Nationen verstrickte mit ihren Buhlereien und Völker mit ihren Zaubereien.
5 Siehe, ich mache mich an dich, spricht Jahve der Heerschaaren, und will dir
vor Augen deine Schleppe aufdecken und Nationen deine Scham und Königreiche
deine Schmach sehen lassen, 6 und ich will dich mit Unrath bewerfen und

---

abwenden können v. 8—13, vielmehr trotz aller Anstrengungen, erfolgreich Widerstand zu leisten, wird Ninive schliesslich untergehen v. 14 ff.

v. 1 beginnt mit dem Weheruf über Ninive. עיר דמים empfängt im Folgenden seine Erläuterung. כחש פרק sind Asyndeta und abhängig von מלאה; פרק eig. das Zerreissen z. B. Ps 73 vom Löwen gebraucht vgl. 212f. ימיש muss hier intrans. stehen wie Ex 1322. Ps 5512 u. ö.; wäre es trans., so könnte nur עיר Subj. sein, und es müsste das Fem. stehen. v. 2. 3 bringen die Strafe und zwar so, dass der Proph. uns mitten in die Vollziehung versetzt. Zu קול im Sinne der Interjection vgl. K. § 146, 1 Anm. 1. Zu דהר vom daherjagen der Rosse vgl. Jdc 522. Da die Wagen auf unebnen Wegen daherfahren, so ist von רָקַד die Rede vgl. Jo 25. Zu מעלה scil. הסוס vgl. Jer 469. ורב חלל וגו' weisen auf den Erfolg des Angriffs hin. Zu כבד als syn. von רב vgl. I Reg 102. Mit dem Ket. ist יִכָּשְׁלוּ zu lesen, nicht aber וכשלו vgl. LXX Vulg., denn es handelt sich um eine Aussage, die den vorhergehenden Satz illustrirt, nicht aber ein neues Moment hinzubringt. v. 4 betont den Grund dieses Gerichts. Zu זנוני זונה vgl. Hos 12ff. Freilich das Bild hat hier eine andere Bedeutung wie bei Hosea. Mit Recht betont Hitz., dass es sich hier weder um den Götzendienst noch den Handelsverkehr vgl. Jes 2315ff. handelt, sondern nach dem ganzen Zusammenhang um »die betrügliche Freundschaft und arglistige Politik, mit welchen die auf »»Eroberungen«« ausgehende Buhlerin die kleineren Staaten umgarnte«. טובת חן ist zu זונה gehörige adjectivische Bestimmung, nicht aber ist טובה Subst. (Klein.). Zu חֵן = Anmuth, Schönheit vgl. Prv 519. 3130. Zu בעל und בעלה mit einem folgenden Nom. zur Umschreibung eines entsprechenden Adjectivbegriffs vgl. Gen 1413. Dan 86.20. Prv 117. Jes 4115. Sonst ist מכר »verkaufen« vgl. Dtn 3230. Jdc 214 u. ö., hier wird der Sinn ein treffenderer, wenn man מכר mit dem arab. makara in der Bedeut. »umstricken, betrügen« zusammenstellt (Hitz.) vgl. Fränkel die aramäischen Fremdwörter im Arabischen S. 127. Hitz. betont, dass »durch Buhlerei verkaufen« des innern Zusammenhangs entbehrt: Ninive überantwortete ja die Völker nicht Fremden, sondern suchte sie in die eigene Gewalt zu bekommen. Zu משפחות = גוים vgl. Am 31. v. 5 bringt die Strafe: als Buhlerin hat sie sich benommen, die Strafe der Buhlerin soll sie empfangen. Zu הנני אליך vgl. 214. Ihre Scham soll aufgedeckt werden vor den Völkern, ein oft sich findender Ged. vgl. Jer 1326. Jes 473. Hos 212. על פניך will schwerlich besagen, dass die aufgehobene Schleppe über ihr Angesicht gezogen wird (Keil), sondern »vor dir« Job 628, so dass du es mit ansehen musst, dir zu Schimpf und Schande. עריתך = מערך, beide von derselben Wurzel ערה; zur Abkürzung מער aus מַעֲרֶה vgl. מַעַן. v. 6 f. führen den Gedanken der Strafe fort, aber mit Aufgeben des Bildes der Buhlerin. שקוצים eigentl. Dinge, vor denen man Abscheu hat, hier etwa: Unrath, nicht aber: »Götzen«, so dass der Ged. wäre: »ich begrabe dich unter deinen Götzen« (Klein.). Zu ונבלתיך vgl. Jer 1421: »durch die That beschimpfen«; an eine Ableitung von נְבֵלָה »mit Aas bewerfen« ist nicht zu denken (Hitz.). ראי im Sinn von παράδειγμα vgl. Mt 119, vgl. auch Ez 2817. In v. 7 greift ראיך auf ראי zurück, es ist offenbar als Sing. zu fassen; zu שָׁדְּדָה vgl. K.

dich verunehren, und ich will dich wie ein Schaustück machen. 7 Und jeder, der
dich sieht, wird sich scheu von dir abwenden und sagen: zerstört ist Ninive,
wer wird ihr Beileid bezeigen? und woher nehme ich Tröster für dich? 8 Bist du
besser als No Amon, die au Strömen lag, Wasser ringsum, *deren* Wall das
Meer, deren Mauer *Wasser* war? 9 Kusch war ihre Stärke und Aegypter
ohne Zahl, Puṭ und Lubim waren ihre Hilfe. 10 Auch sie musste ins Exil gehen,
in die Gefangenschaft, auch ihre Kinder wurden an allen Strassenecken zerschmettert, über ihre Edlen warf man das Loos, alle ihre Grossen wurden in

§ 52. 2 Anm. 4 und zu יִדֹּד vgl. K. § 67 Anm. 10. Mitleidlos verfällt Ninive seinem Geschick. נוד sein Beileid bezeigen und נחם trösten wie hier öfter in Parallele vgl. Jes 51 19. Job 2 11. v. 8 ff. betonen, wie Ninives Macht sowenig wie einst die von No Ammon sie vor diesem Geschick bewahren kann. Ninive war nicht besser d. h. nicht geschützter als einst No Ammon, das muss nach dem Zusammenhang der Ged. von התיטבי sein. Zur Form vgl. K. § 70, 2 Anm. 2. — נא אמון ist Bezeichnung Thebens, der Hauptstadt Oberägyptens, Διόσπολις der Griechen vgl. Brugsch Geogr. Inschriften I, 175. Lagarde Mittheil. II, 261, es lag an beiden Ufern des an dieser Stelle 1500 Fuss breiten Nil. Auf seine durch den Nil und seine Kanäle (יאורים) geschützte Lage beziehen sich die sofort folgenden nähern Bestimmungen. In dem Relativs. muss ein Fehler stecken: dem חומתה entspr. חיל, das Subj. ist zu ים als Präd. Dadurch aber ist gegeben, dass חֵילָהּ gelesen werden muss. Die von Hitz. versuchte Uebers.: die eine Feste des Meeres ist, scheitert an חיל, dass diese Bedeut. »Feste« nicht hat, es ist eig. die kleinere Vormauer vor der eigentl. Festungsmauer: »Glacis«. Im parallelen Glied ist mit den Verss. מַיִם zu vocalisiren, da מִיָּם »aus Meer bestehend« (Hitz.) sehr bedenklich ist. Zu ים vom Nil gesagt vgl. Jes 19 5 u. ö. Hatte v. 8 auf die Festigkeit der Stadt gewiesen, so weist v. **9** auf die ihr zu Gebote stehenden Hilfsvölker. Ohne Zweifel muss עָצְמָהּ vocalisirt werden, wie auch der Schluss des v. zeigt, und zwar ist es gemeinsames Präd. zu כוש und מצרים, und letzteres empfängt in ואין קצה eine nähere Bestimmung. Da hier Ninive überall angeredet ist vgl. v. 5—8 und v. 11 ff., so kann unmöglich 8b No Ammon angeredet sein, vielm. muss mit LXX Syr. gelesen werden בְּעֶזְרָתָהּ; zu ב vgl. Ex 18 4. Dtn 33 26 u. ö. פוט ist zweifelhaft, gewöhnl. als Bezeichn. Libyens gefasst vgl. Dillmann zu Gen 10 6; wie es sich freilich in diesem Fall vom folgenden לובים unterschieden, ist nicht klar, letzteres sind jedenfalls die Libyer. Aber trotz alledem kam über No Amon die Vernichtung. בשבי v. **10** verstärkt das vorhergehende לגלה. Natürlich muss den übrigen Perff. dieser vv. entsprechend auch ירטשו gelesen werden, es handelt sich ja durchaus um die in der Vergangenheit liegende Zerstörung. Zu dem Ged. עלליה וגו' vgl. Hos 14 1. Jes 13 16 und zu ידו גורל vgl. Jo 4 3. Ob v. 11. Zu רתקו בזקים vgl. Jer 40 4. — Bis in die neuere Zeit hinein fehlte es uns an allen sonstigen Nachrichten über die Zerstörung Thebens, erst die assyr. Inschriften berichten uns von einer solchen durch Asurbanipal, den Sohn und Nachfolger Asarhaddons, der auf seinem zweiten ägyptischen Feldzuge, den er gegen Urdamani d. i. gegen Rud-Amon führte, Theben zerstörte, und zwar muss das etwa um 663 gewesen sein. Von der Voraussetzung aus, dass diese Zerstörung Thebens zu der Zeit des Nahum der jüngsten Vergangenheit angehörte, sah Schrader etwa 660 als die Zeit der Abfassung unsers Buches an vgl. Schrader Keilinschr. und Altes Testament 2 S. 450 ff. Aber diese Ansetzung der Entstehung unsers Buches um 660 ist wenig wahrscheinlich: die Sicherheit, mit der der Proph. hier das Gericht über Ninive und seine Vernichtung verkündigt, wäre damals nicht zu begreifen gewesen. Wellhausen, der mit Schrader von derselben Voraussetzung ausgeht, dass es sich hier um ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit handelt, sah sich daher zu der Annahme gedrängt, dass der Proph. ein andres über No Amon gekommenes Gericht in der zweiten Hälfte des 7. Jhdts. vor

Ketten geschlagen. 11 Auch du wirst trunken werden, wirst umnachtet sein, auch du wirst Zuflucht vor dem Feinde suchen. 12 Alle deine Befestigungen gleichen Feigenbäumen mit Frühfeigen: wenn man sie schüttelt, fallen sie dem Essenden in den Mund. 13 Siehe, dein Volk ist zu Weibern in deiner Mitte geworden, den Feinden haben sich die Thore deines Landes geöffnet, das Feuer hat deine Riegel gefressen. 14 Schöpfe dir Wasser für die Belagerung, bessere deine Befestigungen aus, *stampfe* den Lehm und tritt auf den Thon, ergreife die Ziegelform. 15 Da wird dich das Feuer fressen, wird dich das Schwert ver-

---

Augen hat, über das wir sonst nicht unterrichtet sind, aber eine derartige Annahme hat bei dem Mangel jeglicher Nachricht immerhin ihre Bedenken. M. E. ist sie aber auch keineswegs nothwendig. Zeichnete sich No Amon durch eine ähnlich feste Lage aus wie Ninive, so dass also seine Eroberung mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten verbunden war, so ist es auch begreiflich, dass sie längere Zeit im Gedächtniss der Assyrer lebendig blieb. Und grade von unserm Proph. wurde No Ammon zur Vergleichung herangezogen, weil Ninive in gleicher Weise wie einst No Amon für fast unüberwindlich galt. — v. **11** ff. Ist No Amon gefallen. wird es auch Ninive nicht anders ergehen. גם את entspr. dem גם היא v. 10. תשכרי nämlich vom Becher des göttl. Zorns vgl. Hab 2 16. Ob v. 16. תהי נעלמה kann nicht heissen: »du wirst dich verbergend sein«, weder sprachlich — נעלם ist fast immer »verborgen« — noch sachlich ist das wahrscheinlich, da es nicht Eigenart des Trunkenen ist, sich zu verbergen, diese Deutung auch nicht zum Folgenden passt. Die wahrscheinlichste Erklärung ist die von Hitz. u. a. vertretene: du wirst umnachtet sein, d. h. in Ohnmacht daliegen. Stein. erinnert daran, dass עלם wie עלף die Bedeut. des Verbergens, Verhüllens hat, und dass man auch im Arab. für »ohnmächtig werden« sagt: »bedeckt, verhüllt werden«. Der Sinn des letzten Satzes von v. 11 ist natürlich der, dass sie vergeblich Zuflucht vor dem Feinde suchen wird. Diesen negativen Erfolg des Suchens führen v. **12** ff. aus. Nach v. 14 sind מבצריך nicht Assurs Festungen, sondern Ninives Befestigungen. תאנים ist eng mit עם בכורים zu verbinden: Feigenbäume mit Frühfeigen. Der tert. comp. ist offenbar die Leichtigkeit der Eroberung: wie die Frühfeigen, sobald der Baum geschüttelt wird, herunterfallen in den Mund des Essers, so wird auch Ninive, sobald der Feind den Sturm unternimmt, in seine Gewalt kommen. v. **13** weist auf das schon in der Vollziehung begriffene Gericht. Da der Proph. vom Falle Ninives immer im Impf. redet vgl. v. 11 f. 15, hier in v. 13 aber Perff. sich finden, so wird es nöthig sein, diese von der Vergangenheit zu verstehen, demnach wird auch der Satz mit הנה auf einen schon eingetretenen Zustand hinweisen. Zu נשים vgl. Jes 19 16. Jer 50 37. 51 30. עמך ist wegen בקרבך schwerlich von den Assyrern überhaupt zu verstehen (Hitz.), sondern im eigentl. Sinn: die Nachricht von der Eroberung der festen Plätze durch die Feinde hat den Einwohnern Ninives allen Muth genommen. Die Thore des Landes bezw. seine Riegel sind die Kastelle und Festungen, welche die Zugänge zum Lande zu schützen bestimmt sind, sie haben sich den Feinden geöffnet. לְאֹיְבַיִךְ ist des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Vgl. zu v. 13 Jer 51 30. Jetzt tritt die Gefahr unmittelbar an Ninive heran, es mag sich in rechten Vertheidigungszustand setzen v. **14**. מי מצור Wasser für die Zeit der Belagerung, für den Fall, dass die bisherige Wasserversorgung unmöglich wird, schwerlich aber zum Zweck der Vertheidigung, um es nämlich kochend auf die Angreifer zu schütten (Billerbeck). Zu חַזֵּק vom Ausbessern der Festungswerke vgl. II Reg 12 8. 13. טיט und חמר sind hier wesentl. synon. = Lehm: sie sollen ihn stampfen. um daraus Ziegel zu formen. מַלְבֵּן ist wie II Sam 12 31 »Ziegelform«. Diese theils an der Sonne getrockneten, theils gebrannten Ziegel (לְבֵנִים) waren das gewöhnliche Baumaterial der Assyrer. Statt בואי ist doch wohl בּוֹסִי zu lesen vgl. Zch 10 5 (Graetz). Aber alle diese Anstrengungen sind vergeblich v. **15**. Zweifelhaft ist שָׁם, das gewöhnlich

nichten, *wird dich fressen der Heuschrecke gleich.* Magst du zahlreich sein wie Heuschrecken, *magst du zahlreich sein wie Grashüpfer,* [16]magst du mehr Kaufleute haben als Sterne am Himmel — die Heuschrecke häutet sich und fliegt davon. [17]Deine . . . . sind wie Grashüpfer und deine . . . . wie Heuschrecken, die sich am kalten Tage an Wänden gelagert haben: die Sonne geht auf, da fliehen sie, und Niemand kennt ihren Ort, wo sie waren. [18]Es schlafen deine Hirten, König von Assur, es *liegen* da deine Edlen, zerstreut ist dein Volk

---

erkl. wird: dort bei dem Ziegelofen, oder dort bei den Befestigungen, aber so ergeben sich nur sehr gezwungene Deutungen. Da in Prv 827 die temporelle Bedeutung kaum zu bezweifeln, in Jdc 511 sehr wahrscheinlich ist, so wird man שם am besten auch hier so auffassen. Auffallend ist am Schl. von v. 15a תאכלך כילק, da dies כילק weder als Nom. passen will — Subj. ist ja אש bezw. חרב — noch als Accus., da man die Heuschrecken doch nicht mit Feuer oder Schwertern vertilgt. Offenbar sind die Worte durch Dittographie entstanden und zu tilgen. Mit v. **15**b beginnt ein neuer mit v. **16** in Zusammenhang stehender Ged. Da Ninive angeredet ist, so muss natürlich הִתְכַּבְּדִי gelesen werden und ebenso ist הַרְבִּי st. הִרְבִּית zu lesen, denn neben den Impp. ist das Perf. unmöglich. Zu התכבדי vgl. כבד 210. Zum Imper. im Sinne eines Concessiv. vgl. K. § 110, 1a. Auffallend ist die Wiederholung desselben Verb. התכבדי; da nun LXX abgesehen von einigen codd. nur התכבדי כילק ausdrücken, so haben wir sehr wahrscheinlich die beiden letzten Worte von v. 15 zu tilgen. Fraglich ist פשט. Keil versteht es vom plündernden Einfallen der Feinde, die hier gradezu ילק genannt werden, und ähnlich Klein., nur dass er ילק als Appos. bezw. Vergleichung zu dem in פשט liegenden Subj., nämlich den Karawanen bezw. רכל, ansieht, aber so wird dieser Satz von den vorhergehenden getrennt, die doch für sich allein keinen im Zusammenhang passenden Sinn ergeben, sondern erst in Verbindung mit 16b. Vielmehr kehrt der Proph. mit 16b zu dem Bilde von 15b zurück und bringt das Gericht über Ninive in diesem Satz zum Ausdr. Wahrscheinlich ist פשט von der letzten Häutung der Heuschrecke zu verstehen, die danach nicht mehr zu hüpfen gezwungen ist, sondern nun fliegen kann. Der Sinn ist demnach der: magst du auch in so zahlreicher Menge da sein wie die Heuschrecken, es dauert nicht lange, da haben sie sich gehäutet und fliegen davon vgl. Hos 911. v. **17** führt das Bild weiter aus. Leider sind die hier sich findenden מנזרי und טפסרי nicht zu bestimmen. Jenes, das nur hier vorkommt, stellt Wellh. mit מַמְזֵר »ein Mann unreiner, ungewisser Herkunft« zusammen, was jedenfalls wahrscheinlicher ist als Keils Vermuthung, dass es mit נזר zusammenzustellen sei und die zum Kriege Ausgesonderten vgl. בָּחוּר bezeichne. Graetz vermuthet רוֹזְנַיִךְ deine Fürsten. טפסר findet sich noch Jer 5127 und wird gewöhnlich mit assyr. dupsarru in Beziehung gesetzt, letzteres soll »der Tafelschreiber« sein, eine Bedeut., die für unsere Stelle viel zu speciell ist vgl. ZDMG XL, S. 732. Statt כגוב גובי ist offenbar כגובי zu lesen, das Corrigendum ist neben der Correctur stehen geblieben (Wellh.). Zu גובי vgl. Am 71, während גוב sonst sich niemals findet. Als Collect. hat גובי den Plur. החונים nach sich. Während der Kälte erstarren die Flügel der Heuschrecken, sie suchen daher an geschützten Orten Zuflucht. An die Kälte der Nächte ist wegen des Ausdr. יום קרה nicht zu denken, sondern es sind einzelne kalte Tage. Sobald aber die Sonnenstrahlen zum Durchbruch kommen, beleben sich die Heuschrecken und fliegen davon. Zwischen החונים und איה ist מקומו und נודד auffallend, dieser Sing. kann nicht ursprüngl. sein, offenbar ist נֹדְדוּ und מְקוֹמָם zu lesen. Zum Schluss vgl. Ps 10316. In v. **18** sieht Wellh. die Ausführung des Ged. von 15b–17, aber ohne Bild: in Folge der Sorglosigkeit der Führer ist Assurs Volk über die Berge hin zerstreut vgl. den ähnl. Vorwurf, der dem Volk in v. 13 gemacht wird. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass man hier am Schluss einen derartigen Ged. nicht mehr erwartet. Ich halte desshalb die gewöhnliche Auffass., wo-

über die Berge, und keiner sammelt sie. 19 Es giebt keine Heilung für deine
Vernichtung, unheilbar ist dein Schlag. Alle, die von dir hören, klatschen in
die Hände über dich, denn über wen ist nicht fortdauernd deine Bosheit ergangen?

---

nach hier vom Todesschlafe die Rede ist vgl. Ps 76 6 und namentlich vor v. 19 für sehr wahrscheinlich. Viell. ist st. ישכנו zu lesen ישכבו, während Wellh. vorschlägt יָשְׁנוּ. נפשו ist = נָפֹצוּ. Zu dem Bild vgl. Zch 13 7. Num 27 17. 1Reg 22 17. v. **19** schliesst ab mit dem Hinweis auf Ninives unrettbaren Untergang und die Freude, die sich darob überall regt. כֵּהָה als Subst. eig. Löschung, dann Linderung nur hier, vgl. das Verb. Lev 13 6. Zu נחלה מכתך vgl. Jer 30 12. 14 17. 10 19. Jes 17 11. Das Suff. in שמעך bezeichnet natürl. den Genit. obj. vgl. Jes 23 5 u. ö. und zu תקעו כף als Gestus der Freude vgl. Jes 55 12. Ps 47 2. Alle werden sich freuen, weil alle von Assurs Bosheit zu leiden hatten. Die Suff. masc. beziehen sich auf den König, freilich nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Repräsentanten des Königthums und damit Assurs überhaupt vgl. Jes 14. — Wellhausen spricht die Vermuthung aus, dass in v. 18 vielleicht auf ein bestimmtes Factum angespielt wird, und der Schluss v. 18 f. überhaupt erst nach vollzogenem Gericht angefügt ist. Ist er von Anfang an integrirender Bestandtheil gewesen, so zeigt er, mit welcher Gewissheit der Proph. die kommende Katastrophe voraussah. Billerbeck und A. Jeremias haben eine Umstellung in c. 2 und 3 vorgenommen. Nach ihnen war die Anordnung der vv. folgende: 2 2. 4. 3 12–15. 2 5—14. 3 1—11. 16—19, ich vermag aber einen ausreichenden Grund zu dieser Verschiebung von 3 12—15 nicht zu erkennen, die vv. haben in dem Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, ihren guten Sinn.

Habakuk.

§ I. Inhalt seines Buches und Zusammenhang seiner Theile.

Der Proph. beginnt mit der Frage der Ungeduld, wie lange er noch zu Jahve rufen soll, ohne dass er ihn erhört, lässt ihn doch Jahve Frevel und Gewaltthat schauen: der Frevler unterdrückt den Gerechten 1 2—4. Sofort folgt die Ankündigung der Chaldäer, dieses schrecklichen und furchtbaren Volkes, dessen Reiterschaaren schneller als die Panther von ferne heranstürmen, und die, dem Adler gleich, sich gierig auf die Beute stürzen. Sie vollführen Frevel, raffen zahllose Gefangene zusammen, spotten aller Hindernisse, die ihnen entgegentreten, und machen die Macht zu ihrem Gott v. 5—11. Der folgende v. nimmt den Gedankenkreis von v. 2—4 wieder auf und weist auf die Unvereinbarkeit zwischen Jahves jetzigem Verhalten und dem, was Jahve seit Ewigkeit Israel gewesen ist: sein heiliger Gott, dessen Augen rein sind, so dass sie Böses nicht zu schauen vermögen. Jetzt aber sieht er ruhig zu, wie der Frevler die verschlingt, die gerechter sind als er, wie er die Menschen wie Fische dahinrafft und seine Machtmittel vergöttert. Soll er auf die Dauer erbarmungslos die Völker vernichten dürfen? v. 12—17. Auf diese Frage bringt 2 1—4 die Antwort, die der auf der Warte stehende Prophet von Jahve erhält: der Frevler verfällt dem Verderben, aber der Gerechte wird durch seine Treue leben. Da diese Weissagung für eine ferne Zukunft gilt, soll der Proph. sie aufzeichnen, damit man sie geläufig lesen könne; wenn die Erfüllung verzieht, so gelte es im Glauben auszuharren, denn sie kommt sicherlich. Mit v. 5 beginnt ein Lied vgl. v. 6 auf den vom Gericht Bedrohten bezw. Ereilten. Er hat viele Völker geplündert und aufgehäuft, was nicht sein eigen ist. Desshalb kommt die Zeit, wo die Gläubiger gegen ihn, der viele Schulden gemacht hat, aufstehen und auch ihn plündern werden v. 6—8. Er häuft grosse Schätze auf, um sich damit vor jedem Verderben zu sichern, dem Adler ähnlich, der sein Nest in der unzugänglichen Höhe baut. Aber er hat damit doch nur Verderben über sich selbst gebracht, denn Steine und Balken des von ihm aufgeführten Gebäudes schreien zum Himmel um Rache für das ungerechte Gut v. 9—11. Wer eine Stadt mit Blut und eine Burg mit Frevel baut, an dem erfüllt sich das alte Wort, dass er nur für das Feuer gearbeitet hat. Denn alle menschl. Herrlich-

keit muss untergehen, weil die Jahves die Erde erfüllen soll v. 12—14. Der Frevler hat die Völker trunken gemacht, um sich an ihrer Schande zu weiden, dafür soll auch ihn das Gericht ereilen: er soll den Taumelbecher Jahves trinken und von Schande statt von Ehre gesättigt werden. Er muss es büssen, dass er am Wald und Wild des Libanon sich vergangen hat v. 15—17. Endlich kommt das Gericht über ihn, weil er auf stumme Götzen vertraut, die doch nicht rathen und nicht helfen können. Vor Jahve aber muss in schweigender Ehrfurcht die ganze Erde sich beugen v. 18—20.

Cap. 3 bringt ein Gedicht, das in der Ueberschrift, die gleich der Unterschrift zugleich musikalische Bemerkungen wie viele Psalmen enthält, dem Propheten Habakuk zugeschrieben wird. Der Dichter bittet, dass Jahve inmitten der Jahre sein Werk an Israel, seinem Gesalbten, erneuere, Israel hofft auf den Tag der Rache, den die Zukunft über das Volk bringen wird, das es jetzt bedrängt. Mit Rücksicht auf das einst von Jahve an den Aegyptern vollzogene Strafgericht beschreibt der Verf. dies Werk. Der ursprüngliche Schluss des Liedes scheint verloren gegangen und durch einen andern ersetzt: danach ist das Volk von Dürre und Hungersnoth betroffen und wartet glaubensvoll auf den Tag, da Jahve sein Heil seinem Volke wieder zuwendet vgl. zu 3 17ff.

Es kann schon nach dieser Inhaltsangabe kein Zweifel darüber sein, dass unser Buch kein einheitliches Werk ist. Während die vv. 1 2—4 ihren Ausgangspunkt von gegenwärtigen Bedrückungen des Volkes nehmen, weisen 1 5ff. auf die Chaldäer, die von ferne herbeieilen werden, um Frevel zu vollführen, und die die Macht zu ihrem Gott machen. Die vv. 12ff. greifen über v. 5—11 wieder zurück auf v. 2—4, deren Fortsetzung sie sind: auch sie nehmen von gegenwärtiger Bedrückung ihren Ausgangspunkt und fragen voll Ungeduld, wie lange Jahve dem noch ruhig zuschauen wolle. Alle Versuche, 1 5ff. im jetzigen Zusammenhange des Buches zu verstehen, müssen als gescheitert angesehen werden vgl. zu 1 5ff. Budde (StKr 1893 S. 383ff.) hat 1 5ff. als Fortsetzung von v. 2 4 auffassen zu müssen geglaubt. Der Zusammenhang entspreche den strengsten Anforderungen. An 1 4 schliesse sich die Fortsetzung der Klage und des Hilferufs in 1 12—17, dann das gespannte Warten auf Antwort in 2 1 und die Antwort von v. 2 an. Zuerst allgemein tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend in v. 2—4. Daran schliesst sich 1 5ff.: »Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen (1 5); denn Jahve wird die Chaldäer erwecken, die Alles im Sturme niederwerfen (1 6—11). Dann ist es rein aus mit dem Ränkeschmied u. s. w. 2 5ff. Aber so verlockend auch diese Lösung zunächst erscheint, sie ist dennoch aus mehr als einem Grunde unannehmbar. Es bleibt kaum etwas andres als die Annahme übrig, dass c. 1 5—11 ein eingeschobenes, von Habakuk gar nicht verfasstes Stück ist, das am wahrscheinlichsten um 610 anzusetzen ist vgl. zu 2 4ff. Demnach bleiben von c. 1 nur die vv. 1 2—4 und 12—17 als von Habakuk verfasst übrig. Von c. 2 haben seiner Zeit Stade (ZATW IV, 154ff.), Kuenen [2] II, § 76, Cornill (Einleitung S. 190) u. a. die vv. 9—20 als späteren Zusatz angesehen, aber m. E. ist das nicht für alle vv. mit ausreichenden Gründen bewiesen. Während für die Auffassung der vv. 12—14 u. 18. 20 als secundäres Gut sehr triftige Gründe sprechen vgl. zu den vv., lassen die vv. 9—11. 15. 16

sich durchaus als von Hab. verfasst begreifen, betreffs der vv. 17 und 19 lässt sich das nicht mit der gleichen Sicherheit behaupten vgl. zu den vv. Cap. 3 ist jedenfalls Habakuk abzusprechen: es ist ein aus dem jüdischen Gesangbuch entnommenes Lied, das lediglich seiner Ueberschrift, die an Werth die der Psalmen nicht überragt, seine Stelle hinter Hab. c. 2 verdankt. Anschauungen, wie sie in v. 13 uns entgegentreten, wo Israel als Gottes משיח erscheint, haben ihre Parallele nur an Stücken der späteren Litteratur vgl. zu v. 13; die Situation, wenigstens die von v. 17, ist offenbar eine andere als die in c. 1 2—4. 12—17 und 2 1ff., und der Verf. in c. 3 sucht auch in andern Gedanken seinen Trost als der von c. 1 2ff.: im letzteren Stück steht der Ged. im Mittelpunkt, dass Israel צדיק, sein Unterdrücker aber רשע sei. Cornill hat Recht, wenn er behauptet, dass der Gedankenkreis von c. 3 die eschatologisch gefärbte Apokalyptik, seine Ausdrucksweise der künstlich archaisirende Stil von Stücken wie Dtn 32. II Sam 23 1ff. Ps 68. 90 ist. Da das Lied schon dem Verf. von Ps 77 17—20 vorgelegen hat vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen II, 256 f., so kann c. 3 zu jung nicht sein, sicherlich aber ist es nicht der vorexilischen, ja der vorhiskianischen Zeit zuzuweisen, wie das H. Franke Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des »Sepher hajjaschar« Halle 1887 gethan hat, nach dem unser Lied dies Sepher hajjaschar eröffnet haben soll, und zwar sei das Buch etwa zur Zeit des Königs Hiskia entstanden. In dieser alten Zeit fehlt es durchaus an Analogien zu Hab 3. Freilich fehlen uns alle Möglichkeiten, das Alter dieses Stückes und seiner Ueberarbeitung vgl. zu v. 17 genauer zu bestimmen.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Ueber die Person des Propheten wissen wir gar nichts, denn was jüdische und christl. Sagen über ihn berichten, ist ohne Werth vgl. Delitzsch de Habacuci prophetae vita atque aetate, adjecta diatriba de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio. Lips. 1842. Die Zeit, in der unser Proph. seine Weiss. abgefasst hat, ist nicht leicht zu bestimmen. Nach 1 2ff. ist das Volk von Gewaltthat und Frevel bedrückt, ja, es ist selbst der Unterdrückung nahe, und doch weiss es sich als gerecht im Vergleich zu seinem frevelhaften Unterdrücker. Nach 1 12ff. handelt es sich um ein Volk, das die Menschen wie die Fische dahinrafft und wie das herrenlose Gewürm zertritt, das Reichthümer von allen Ecken und Enden zusammenschleppt und sich damit gegen jeden Ansturm zu sichern sucht, das die von ihm Vergewaltigten noch mit seinem Hohn überschüttet. Für das alles muss dies Volk vom Gericht Jahves ereilt werden, so gewiss es der Frevler, Juda aber der Gerechte ist. Freilich die Zeit ist noch fern, die Erfüllung kann sich noch geraume Zeit verzögern. Bestimmte Anzeichen, dass ein Umschwung erfolgen werde, waren also offenbar am politischen Horizont noch nicht hervorgetreten. Genannt wird dies Volk nicht, denn 1 5ff. kommt für uns nicht in Betracht, wir sind also auf Combination angewiesen. Budde denkt an die Assyrer, denen hier das durch die Chaldäer zu vollziehende Strafgericht angekündigt wird, das Buch sei etwa um 615 geschrieben. Aber diese Auffassung

ist schwerlich haltbar: um 615 würde 2 3f. kaum recht verständlich sein, wie ganz anders drückt sich der wohl um diese Zeit schreibende Nahum aus! Und lässt sich in der That mit Grund annehmen, dass Assur um 615 noch mit einer solchen Wucht auf Juda lastete, dass diese Klagen über den Druck des Assyrers verständlich wären? Ja, hätte man damals, als es so furchtbar mit Assur bergab ging, es beschreiben können, wie das 2 8ff. und 1 12ff. geschieht? Wir müssten demnach weiter in der Zeit zurückgehen. Da m. E. daran nicht gezweifelt werden kann, dass Jeremja c. 2ff. ursprünglich die Scythen im Auge gehabt hat, und erst bei der Niederschrift sich die Chaldäer an die Stelle geschoben haben, da also mit andern Worten diese c. 2ff. in einer politisch bewegten Zeit geschrieben sind, so würde sich auch aus dieser heraus schwer Hab 2 3f. begreifen lassen, ganz abgesehen davon, dass damals die assyrische Macht in einer Weise im Sinken war, dass sie schwerlich im fernen Westen in besonders schwerer Art sich fühlbar machen konnte. Wollte man aber noch weiter zurückgehen, so würde sich andrerseits schwer diese Charakterisirung von Juda als צדיק verstehen lassen: man sollte meinen, dass die Zeiten eines Manasse und die ersten Jahre eines Josia, bevor die heidnische Partei abgewirthschaftet, dem Proph. andere Gedankenreihen nahegelegt hätten. Cornill macht mit Recht darauf aufmerksam, dass diese Charakterisirung Israels als צדיק und des Feindes als רשע sich schwer vor dem Deut. und der Cultusreform des Josias begreifen lässt. Nach alledem wird es kaum möglich sein, unter jenem רשע den Assyrer vorzustellen, sondern man wird an die Chaldäer zu denken haben. Da der Druck derselben als ein überaus harter empfunden wird, und diese Feinde als alle Welt unter die Füsse tretend dargestellt werden, so kann der Proph. nicht vor 605 geschrieben haben, ja mit grösserer Wahrscheinlichkeit werden wir in die Zeit nach der ersten Gola geführt, also rund um 590. Damals hatte man die Hand der Chaldäer schon stark zu fühlen bekommen, und Aeusserungen wie 1 2ff. 12ff. 2 8ff. sind aus dieser Zeit heraus begreiflich. Wohl sehen Jeremja und Ezechiel die Dinge anders an und verkündigen verschärftes Gericht, aber das schliesst doch nicht aus, dass unser Proph., von Mitgefühl mit seinem schwer getroffenen Volk erfüllt, sich gegen diese Unterdrücker wendet, sind uns doch auch sonst Differenzen in den Anschauungen der zu derselben Zeit lebenden Propheten bekannt vgl. Mch 3 12 und die Prophetien des Jesaja aus der Zeit des Hiskia. Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 198) hält die Abfassung im Exil für möglich. Aber mit Sicherheit führt nichts darauf, ja man hätte in diesem Fall wohl eine noch andere Beschreibung der von Israel erduldeten Gewaltthaten erwarten sollen.

Einer kurzen Erwähnung bedarf hier die Anschauung Rothsteins (StKr. 1894 S. 51), wonach ursprünglich in c. 1. 2 ein um 605 gegen die Gottlosen in Juda und spec. gegen König Jojakim gerichtetes Orakel vorliegt und zwar in 1 2—4. 12a. 13. 2 1—3. 4—5a. 1 6—10. 14. 15a. 2 6b. 7. 9. 10a bβ. 11. 15. 16. 19. 18. In der späteren Zeit des Exils sei dies Orakel umgearbeitet und daraus eine Weiss. gegen Babel gemacht. Diese Auffassung scheitert an 1 2—4 und 12ff.: hier sieht sich Rothstein zu Textausscheidungen veranlasst, die sich durchaus nicht recht-rechtfertigen lassen. Der Vorwurf, den er gegen Buddes Hypothese erhebt, trifft

die seine in erheblich stärkerem Masse, denn es wird sich nicht leugnen lassen, dass auf die von Rothstein angegebene Art sich kaum die Entstehung unsers jetzigen Buches begreifen lässt. Um nur Eines herauszuheben: wie ist es denkbar, dass ein Ueberarbeiter, der so stark eingegriffen hat, wie Rothstein behauptet, die vv. 16ff. so unverändert stehen lassen konnte? Mit Recht haben desshalb Budde (The Expositor 1895, S. 372ff.) und Cornill diese Anschauung Rothsteins als unhaltbar abgelehnt.

§ 3. Die theologische Bedeutung des Habakuk.

Dem Habakuk charakteristisch ist die Betrachtung Judas als des Gerechten im Gegensatz zu dem Chaldäer als dem Frevler und die siegesgewisse Ueberzeugung, dass der Frevler nicht den Gerechten auf die Dauer unterdrücken kann, vielmehr muss der Frevler doch endlich dem Gerichte Jahves verfallen, es gilt nur in Treue auszuhalten und zu harren, wenn die Erfüllung sich zu verzögern scheint. Dass Habakuk sich mit diesen Gedankenreihen an Nahum anlehnt, lässt sich aus Na 1 11, wo der Feind als בליעל und sein Rathschluss als רעה gekennzeichnet wird, nicht darthun, denn 1 11 gehört Nahum nicht zu, ja der vorliegende Text von 1 11 ist sicher nicht ursprünglich vgl. z. d. St. Nur das ist richtig, dass Habakuk sich auf derselben Linie, an deren Anfang Nahum steht, weiter bewegt, insofern auch er sich ausschliesslich mit der Vernichtung der Feinde beschäftigt und sie damit begründet, dass Isr. צדיק, der Feind aber רשע sei. Wie erklärt sich eine derartige Ausdrucksweise? Inzwischen war die Reform des Hiskia, durch die der prophetischen Forderung der Beseitigung der Bilder genüge gethan wurde, und die viel wichtigere des Josia durchgeführt, in Folge deren die Forderungen der prophetischen Partei: Beseitigung der Bamoth und damit auch Einschränkung des Opferdienstes, sowie Herstellung besserer Rechtszustände, verwirklicht wurde. Jetzt glaubte man der Gnade Jahves gewiss und vor dem Gerichte sicher zu sein, jetzt wusste man sich noch in ganz anderm Sinn als Jahves Volk als ehedem. Derartige Gedankenreihen muss man sich vergegenwärtigen, um des Proph. Sprache zu verstehen. Auch Habakuk leugnet das Unrecht in Juda nicht: die Thora kommt nicht zur Geltung, aber das findet nach ihm seine Entschuldigung in dem abnormen Zustand, dass der Frevler obenauf und der Gerechte unterdrückt ist, darum wird das Volk irre an Jahves Walten. In des Frevlers Gottlosigkeit, der bis zur Vergötterung seiner Macht fortschreitet, liegt Judas Gerechtigkeit wie Recht begründet: Juda und mit ihm die wahre Religion darf nicht untergehen. Gut macht Smend (Rel.gesch. d. A. T. S. 232) darauf aufmerksam, wie in ganz anderer Weise der Anonymus in Jes. 40ff. die Wahrheit dieses Glaubens in's Licht gestellt, wenn er das wahre Israel den צדיק nannte, hier ist der Massstab nicht mehr vom רשע entlehnt, sondern der Begriff nach seiner ganzen Tiefe erfasst. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluss dieser Gedanken eines Hab. u. a. sich später der Sprachgebrauch von רשע = Heide, und andererseits von צדיק = Juda festsetzt vgl. Jes 26 10, Ps 9 6. 17. 10 2. 3. 4. u. ö.

§ 4. Litteratur.

F. Delitzsch Der Proph. Habakuk ausgelegt 1843. J. von Gumpach Der Proph. Habakuk, nach dem gründlich revidirten — hebräischen Text übersetzt u. s. w. 1860 vgl. die Besprechung von M. J. de Goeje in Nieuwe Jaarb. voor wet. Theol. IV, 304 ff. L. Reinke Der Proph. Habakuk 1870. H. A. Hamaker Commentariorum in Hab. vatt. proll. (in Orientt. edd. Iuynboll, Roorda, Weyers II, 1 ff.). A. Carrière Étude hist. et crit. sur l'époque de la prophétie d'Habakuk 1864. Stade in ZATW 1884, S. 154 ff. Oort in ThT XXV, S. 357 ff. Budde in StKr 1893 S. 383 ff. Rothstein in StKr 1894 S. 51 ff. und gegen letztern Budde in The Expositor 1895 S. 372 ff.

---

1 [1]*Die Weissagung, welche der Proph. Habkauk schaute.* [2]Wie lange,
Jahve, klage ich und du hörst nicht, schreie zu dir über Frevel, und du hilfst
nicht? [3]Warum lässest du mich Nichtiges und Mühsal schauen, erblickst Gewalt und Frevel, die ich erdulde, *und es entsteht Streit und Hader.* [4]Darum

---

c. **1—2, 4.** Der Proph. beginnt mit der Frage der Ungeduld, wie lange er noch schreien solle, ohne dass Jahve ihn erhört. lässt Jahve ihn doch Frevel und Gewaltthat schauen, denn der Frevler unterdrückt den Gerechten. v. 5—11 kündigen das Erscheinen der Chaldäer, des grausenerregenden, frevelhaften Volks an, das seine Macht zu seinem Gott macht. v. 12—17 nehmen den Ged. von v. 2—4 wieder auf und richten an Jahve die Frage, warum er dem Treiben der Frevler ruhig zuschaue, ob sie denn auf die Dauer mit ihrem Schwerte sollen wüthen und Völker ohne Erbarmen vernichten können. c. 21—4 bringen die Antwort, die der auf der Warte stehende und nach Antwort ausschauende Proph. empfangen hat: das Gericht kommt, aber es gilt, im Glauben auszuharren und zu warten. v. **1** Zu משא vgl. zu Na 11. v. **2—4** ist keine reflectirende Frage, bei der der Proph. sich in die eben noch gewesene Noth versetzt (Hitz.), sondern eine Frage mitten aus der noch immer andauernden Noth, wie 21ff. beweisen, die ja thatsächlich erst die Antwort auf die Fragen v. 2 ff. 12 ff. bringen; schon zu lange hat dieses Treiben gedauert, daher עד אנה. Das, was er schreit, giebt חמס an vgl. Job 197. Jer 208. v. **3** ist schwerlich im ursprüngl. Text überliefert. Nach dem MT. müsste man ועמל als Obj. zu תביט ziehen, aber das ist schwerlich ursprünglich beabsichtigt, weil שד וחמס es nahe legt, auch און ועמל nicht zu trennen; sodann ist auch תביט neben תראני auffallend. Ew. wollte daher הביט hier als Causat. zu dem gewöhnl. Hiph. fassen, aber so findet es sich sonst nie gebraucht. LXX Syr. Trg. haben das ו vor שד nicht gelesen, so dass demnach שד וחמס als Obj. zu תביט gehören. Doch wird man dann תביט nicht in der Bedeut.: »unthätig zuschauen« nehmen können, eine Bedeut., die das Verb. nur durch den Zusammenhang gewinnen könnte, vielm. empfangen שד וחמס durch das folgende לנגדי ihre nähere Bestimmung, so dass dieser zweite Satz sachlich durchaus dem ersten parallel ist vgl. Num 231. Syr. scheint אביט gelesen zu haben. ויהי ריב muss die Folge aus diesem

wird die Wahrheit *verletzt*, und das Recht kommt nimmer an's Licht, denn der Frevler *vernichtet* den Gerechten; *darum kommt das Recht verkehrt zum Vorschein.*

Zustand hervorheben. Bezöge sich die eben gegebene Schilderung auf die sittlichen Zustände innerhalb Judas, so dass also von einer Unterdrückung der Frommen durch die mächtigen Gewalthaber die Rede wäre, so wäre der Sinn von v. 3fin. klar: die Folge solcher Zustände kann nur Streit und Hader sein vgl. Jes 32 17. Thatsächlich kann es sich aber hier um innerjudäische Verhältnisse nicht handeln. Wenn die vv. 12ff. aus derselben Situation heraus geschrieben sind wie v. 2—4, was nicht zu bezweifeln ist, so muss der Sinn dieser vv. 2—4 durch den von v. 12ff. näher bestimmt werden d. h. es handelt sich hier um den Gegens. Judas und seines Feindes, dessen Hand schwer auf ihm lastet vgl. v. 13, und der wie andere Völker vgl. v. 17, so auch Juda zu vernichten trachtet. Ihm gegenüber, der die Macht zu seinem Gott macht, weiss sich Juda im Recht d. h. als צדיק, während der Feind, der wider Gottes Willen handelt, als רשע angesehen wird, den das Gericht Gottes treffen muss. Ist das aber der Ged. in v. 2—4, so schliesst sich v. 3fin. schwer an die vorhergehenden Sätze an: wie kann die Folge der Juda durch seine Feinde widerfahrenen Vergewaltigung ריב und מדון sein? Diese Begriffe vom Hader mit Jahve zu verstehen, geht schwerlich an, da sie in diesem Fall eine nähere Bestimmung haben müssten. Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, dass wir hier den Zusatz eines Lesers vor uns haben, der in v. 2. 3 Klagen über innerjudäische Zustände sah und in diesem Sinn eine Ergänzung brachte, eine Vermuthung, die um so wahrscheinlicher ist, als dieser Satz ויהי וגו' neben den volltönenden lebhaften Fragen sich ziemlich frostig ausnimmt und stark abfällt. v. 4 weist auf die Folge, die sich aus diesem eben v. 2. 3 beschriebenen Zustande ergiebt. Auch der Sinn von v. 4a hängt wesentlich von der Auffass. von צדיק und רשע ab. Ist jenes Juda, dies aber das heidnische Volk, das Juda vergewaltigt, so kann der Sinn von v. 4a nur der von Wellh. statuirte sein: durch diesen Frevel entsteht der Schein, als ob die Wahrheit von der Lüge unterdrückt würde, so dass Juda irre an Jahve wird und sich zum Unrecht verleiten lässt vgl. zu תורה und משפט Jes 42 1.3.4. Fraglich ist תפוג. Es ist sonst »erkalten, erstarren« Gen 45 26 und von da aus = schlaff werden Ps 77 3, ein von den Händen verständl. Ausdr., der aber bei תורה befremdet. Ob vielleicht nach Ps 119 126 הֵפֵר zu lesen ist? נצח wollten Ew. Hitz. Klein. u. a. als »Wahrheit« fassen, so dass also unser יצא לנצח dem לאמת יוציא Jes 42 3 parallel wäre, aber so lässt sich נצח im Hebr. nicht nachweisen, vielm. muss לנצח mit der Negat. לא zusammengenommen werden. v. 4b begründet v. 4a, muss sich also sachlich mit v. 2. 3 decken: jener Frevel, den Jahve den Proph. schauen lässt, besteht darin, dass der Frevler den Gerechten vernichtet. Nach dem MT. wäre nur von einer Umzingelung des Gerechten die Rede, ein Ged., der ohne Zweifel zu schwach ist. LXX, welche *καταδυναστεύει* liest, kann unser מכתיר nicht gehabt haben vgl. auch Syr. und Trg., vielleicht ist מַכְרִית zu lesen. Wellh. vermuthete mit Rücksicht auf v. 15f. מַכְמִיר, doch ist das wenig wahrscheinlich. v. 4c zieht aus 4b abermals einen Schluss, der sich im Wesentlichen mit 4a deckt. Man erwartet eine derartige Folgerung hier nicht, zumal sie weder im Inhalt noch in der Form etwas Neues bringt. Es kommt dazu das doppelte יצא, das in demselben v. störend ist, endlich scheint auch משפט vom Recht im eigentlichen Sinn gefasst zu sein. Das alles legt den Ged. nahe, dass 4c ein Zusatz von anderer Hand ist, der mit 3c auf gleicher Linie steht.

v. **5—11** bringen nun die Ankündigung der Chaldäer, des grausamen, furchtbaren Volks, welches Frevel ohne Mass vollführt. Wie schliesst sich diese Ankündigung an die vorhergehende Klage des Proph. an? Kuenen in seiner Einleitung II, 232f. sucht eine Verbindung so zu gewinnen, dass er in v. 2—4 lediglich eine Klage über innerjudäische Zustände sieht. Die Gewaltthaten der Chaldäer v. 5ff. sind die Strafe dafür,

5 *Sehet, ihr *Ruchlosen*, und blicket hin, starret und staunet, denn er
*wirket ein Werk in euren Tagen, das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch
erzählt würde. 6 *Denn siehe, ich lasse die Chaldäer aufstehen, das grimmige
*und ungestüme Volk, das die Erde nach ihrer Breite durchzieht, um Wohnungen,
die ihm nicht gehören, in Besitz zu nehmen. 7 *Schrecklich und furchtbar ist es,*

---

aber statt von ihnen auszugehen und in den Sünden des Volks ihre Ursache aufzuweisen, versetze sich der Proph. in seiner Vorliebe für dramatische Einkleidung in die Vergangenheit zurück und stelle die längst hereingebrochene Plage als noch bevorstehend vor. »Seine Zeitgenossen konnten seine Meinung nicht missverstehen: was hätte ihn also verhindern sollen, in der Wahl der Einkleidung seiner Naturanlage zu folgen?« Aber dieser Ausweg Kuenens ist nicht gangbar, denn 1) ist es unmöglich, v. 2—4 losgelöst von v. 12ff. zu erklären vgl. zu v. 2—4 und v. 12ff.; 2) kann des Proph. Predigt nicht wesentlich als Busspredigt aufgefasst werden, dadurch wird der ganze Character derselben verkannt; 3) folgt in 2 2 auf des Proph. Klage 1 2ff. 12ff. Jahves Antwort, welche als solche deutlich herausgehoben ist, es kann daher unmöglich 1 5ff. schon so aufgefasst werden, zumal diesen vv. jede derartige Einführung, die hier um so nothwendiger gewesen wäre, fehlt. Es bleibt demnach die Schwierigkeit bestehen, dass v. 2—4 und 12ff. von einem unerträglichen Druck, unter dem Juda schon länger liegt, ihren Ausgangspunkt nehmen, während v. 5ff. die Chaldäer ankündigen und den von ihnen geübten Druck als erst in der Zukunft geschehend darstellen. Ursprünglich können diese beiden Gedankenreihen in diesem Zusammenhang nicht gestanden haben, vielmehr ist v. 5—11 als Einschub auszuscheiden, v. 12 setzt v. 4 fort vgl. Giesebrecht Beiträge zur Erkl. des Jes. S. 196ff. Budde in StKr 1893 S. 383ff. Rothstein StKr 1894 S. 54ff. Mit v. 5 tritt der Prophet im Namen Jahves als redend ein, während in v. 12 wieder die Judäer reden, ohne dass dort oder hier der Wechsel irgendwie angezeigt wäre. Bei dem MT. sind in v. 5 die Judäer angeredet: sie sollen in die Völkerwelt hineinschauen, um das Werk zu erkennen, das Jahve thun will. LXX Syr. übers. aber בגדים st. בגוים. Ist jenes ursprünglicher Text und v. 5ff. integrirender Bestandtheil von Habakuk, wenn auch vielleicht an anderer Stelle einst stehend, dann würde daraus folgen, dass die v. 4 erwähnten Frevler, die offenbar mit den v. 13 genannten בוגדים identisch und auch von diesen hier angeredeten nicht verschieden sind, nicht die Chaldäer sein können, sondern entw. Frevler in Juda (Rothstein), oder ein anderes von den Chaldäern unterschiedenes Volk, nämlich die Assyrer (Budde). Jene Auffassung Rothsteins zwingt zur Ausscheidung von v. 14ff., die sich schwerlich rechtfertigen lässt vgl. zu v. 14ff., aber auch diese Auffassung Buddes ist nicht ohne Bedenken vgl. zu 2 4ff. Sind die vv. 5ff. ein unserm Buch ursprünglich fremder Bestandtheil, so hat die Beziehung von בגדים entw. auf die Judäer überhaupt, die als Treulose mit dem Gericht bedroht werden, oder auf einen Theil derselben keine Schwierigkeit. Die unleugbare Verwandtschaft von 5aαbα mit Jes 5 12b und 5aβ mit Jes 29 9 ist jedenfalls kein genügender Grund, den v. als Arbeit eines Redactors anzusehen. Schwerlich hat man nach der letzteren Stelle וְהִתְמַהְמְהוּ zu lesen (Wellh.), das wäre ja mit מהה zusammenzustellen, während doch offenbar eine Ableitung von תמה beabsichtigt ist. Fraglich ist das Subj. zu פֹּעַל. Das kann nicht פֹּעַל sein (Keil), denn das wird als Obj., nicht aber als Subj. mit seinem Verb. verbunden vgl. דִּבֵּר דָּבָר u. ä., ebenso wenig lässt sich אנכי ergänzen, sondern nur ein Subj. der 3. Pers., denn die sämmtlichen von K. § 116, 5 Anm. 3 beigebrachten Beispiele, welche die Möglichkeit der Auslassung eines Subj. der 1. oder 2. Person beweisen sollen, sind nicht beweiskräftig. Demnach muss der Proph. als redendes Subj. in v. 5 betrachtet werden, das freilich sofort in v. 6 von Jahve abgelöst wird: dies unglaubl. Werk wird in der Aufrichtung der Chaldäer bestehen. Natürlich kann הנה mit dem Part. in diesem Zusammenhang nur das Fut. instans zum Ausdr. bringen vgl. K. § 116, 5. Driver tenses [3] p. 168f., das Uebel und

von ihm geht sein Recht und seine Hoheit aus. 8 *Und schneller als Parder sind
seine Rosse, und leichtfüssiger als Abendwölfe *seine Reiter* (und seine Reiter
kommen von ferne), sie fliegen dem Adler gleich herbei, welcher zum Frasse eilt.*
9 *Sie alle kommen zum Zwecke des Frevels . . . . und raffen wie Sand
Gefangene zusammen.* 10 *Und er verspottet Könige, und Gewaltige sind ein
Gegenstand des Gelächters für ihn, er lacht jeder Festung, häuft Sand auf und*

---

der Frevel, den sie vollführen, steht also erst in Aussicht, während es sich in v. 2—4 um schon länger andauernde Uebel handelt. Wir wissen jetzt, dass die hier angekündigten Chaldäer nicht mit den Babyloniern identisch sind, sondern südlich von diesen am Meere wohnten. Nabopalassar vereinigte dauernd Babylonier und Chaldäer miteinander und schuf damit die Grundlage für die Machtstellung dieses Reiches vgl. Delattre Les Chaldéens jusqu'à la formation de l'empire de Nabuchodonosor 1887 bezw. 1889 und Winckler in Zeitschr. für Assyriologie 1889 S. 345ff. Als term. a quo für v. 5ff. ergiebt sich demnach das Jahr 625, in dem Nabopalassar zur Herrschaft kam, offenbar aber muss das Stück noch später angesetzt werden, da diese ganze Schilderung der Chald. schon erhebliche kriegerische Erfolge derselben voraussetzt. Zu הנני מקים vgl. Am 6 14. Zu מר vgl. מר נפש Jdc 18 25. II Sam 17 8 und zu נמהר eig. übereilt, hier = ungestüm vgl. Jes 32 4. ההולך למרחבי ארץ das nach den Breiten der Erde zieht, d. h. die Erde in ihrer ganzen Breite durchzieht vgl. Gen 13 17. Zu לא לו als einen dem אין untergeordneten Relativs. vgl. Gen 15 13. Prv 26 17. K. § 155, 2 a. Zu ממנו משפטו v. 7 vgl. Ps 17 2 d. h. er, nicht Gott bestimmt die Norm seines Handelns, er erkennt einen Herrn und Richter über sich nicht an. שְׂאֵתוֹ kann nur seine Hoheit bezeichnen, seine δόξα I Kor 11 7 vor allen andern Völkern Gen 49 3. Hos 13 1. 15 (Hitz.) hat in ihm und seiner Macht ihren Grund, nicht aber in Gott. v. **8** beschreibt die heranstürmenden Reiterschaaren in ähnlichen Bildern wie Jer 4 13. 5 6, wahrscheinlich beziehen sich dieselben ursprüngl. auf die Reiterschaaren der Scythen. Zu קלו מנמרים vgl. Jer 4 13, wo sich מנשרים findet, eine LA., die hier durch כנשר am Ende ausgeschlossen ist. Zu מזאבי ערב vgl. Zph 3 3. Jer 5 6. Zu פשו vermisst man ungern ein Subj., offenbar ist der Text nicht in Ordnung, denn die Glieder sind nicht nur von ungleicher Länge, es fällt auch ופרשיו nach פרשיו auf, jenes liest LXX nicht und es ist offenbar als durch Dittographie entstanden anzusehen. Statt פשו scheint LXX פרשו gelesen zu haben, wahrscheinlich ist auch dies פשו zu streichen, so dass פרשיו Subj. zu פשו ist. In Folge der Entstehung von ופרשיו wurde dann wohl מרחוק יבאו eingeschoben, denn dies kann, da ופרשיו zu tilgen ist, nicht ursprünglich sein, da dies letzte Glied zu lang würde, auch der Sinn sehr matt ist. Zu כנשר vgl. ausser Jer 4 13 noch 48 40. 49 22. Thr 4 19. v. **9** weist auf den Zweck bezw. Erfolg ihres Erscheinens. Ohne Zweifel ist מגמת פניהם קדימה verderbter Text. Meist wird מגמה von einem Verb. גמם abgeleitet, das dem arab. ǵamma »streben, drängen« entsprechen soll, aber dazu passt weder פניהם noch auch קדימה, jenes nicht, insofern man den Angesichtern kein Streben, Drängen zuschreiben kann, dies nicht, weil קדים weder »Sturm, Wind« überhaupt, noch auch die Vorderseite bedeutet. Es ist nicht zu sehen, wie hier zu bessern ist, da uns auch die Verss. im Stich lassen. Im letzten Glied ist offenbar וְיאסף zu lesen, da es sich nicht um Darlegung vollendeter Thatsachen, sondern um eine Beschreibung des Thuns und Treibens der Chaldäer handelt. Ebenso ist es in v. 10; viell. standen hier überall urspr. Perff. conss., die erst durch Missverstand des Textes in Impff. conss. verwandelt sind. Zu כחול vgl. Hos 2 1. In v. **10** ist das Subj. הוא herausgehoben, weil במלכים und לכל מבצר, auf denen ein Nachdr. liegt, voraufgestellt sind (Keil). Könige und Fürsten, die Inhaber der höchsten Macht, sind ihm ebenso ein Gegenstand des Spottes wie die Festungen, die er mühelos einnimmt, auf letzteres weist der Schlusss. ויצבר עפר bezeichnen das mühelose Aufschütten des Angriffswalles vgl. II Sam 20 15 u. ö. und das Suff. in וילכדה geht auf מבצר, das viell. als fem. angesehen ist, weil = עיר מבצר I Sam 6 18.

nimmt sie ein. [11] *Da *bekommt er neue Kraft und zieht* einher, und er *macht* seine Kraft zu seinem Gott.*

[12]Bist du nicht von Ewigkeit her, Jahve, *mein heiliger Gott*? *Wir werden nicht sterben! Jahve, zum Gericht hast du ihn gesetzt und zum Züchtigen,*

II Reg 3 19, da aber מבצר sonst masc. ist, so wird man richtiger וילכדה mit suff. masc. vocalisiren, vgl. Meša Inschr. Z. 19. Hos 8 3. Koh 4 12. Ps 35 8. v. **11** schliesst die Schilderung ab, kann aber nicht in Ordnung sein. Es scheint zunächst als sei der Chaldäer wie vorher mit Parder, Wolf und Adler, so hier mit dem Sturmwind verglichen, aber dann erwartet man ein כרוח; Graetz scheint mir hier glücklich כֹּחַ zu vermuthen, statt חלף liest er יַחֲלִיף vgl. Jes 40 31. Jedenfalls muss hier ein Impf. stehen, da nach אז, wenn es auf die Zukunft weist, gewöhnl. das Impf. steht, wahrscheinlich steht unser חלף wie auch וַיַּעֲבֹר, wofür jedenfalls וְיַעֲבֹר zu lesen ist, mit der bis in die neuere Zeit gehenden verkehrten Auffass. der vv. 5 ff. in Verbindung vgl. oben. Wenn ויעבר ursprüngl. Bestandtheil des Textes ist und nicht viell. erst in Folge der Veränderung des כח in רוח eingeschoben, muss es vom Einherziehen der Chald. verstanden werden. Im letzten Versgliede fällt זו auf, das man eher im Beginne des v. erwartet. Ueberhaupt ist nicht nur die Constr. des letzten Versgliedes eine schwerfällige, auch das אשם als Abschl. der ganzen Schilderung zu matt. Wellh. schlägt וְיָשֵׂם vor: so gewönnen wir einen trefflichen Abschluss der ganzen Schilderung: und er macht seine Kraft zu seinem Gott. Natürlich wird man לֵאלֹהָיו zu vocalisiren haben.

v. **12** setzt nicht v. 5—11, sondern deutlich die Klage v. 2—4 fort: der dort herausgehobene Thatbestand, dass die gottlosen Heiden Juda, das sich als Vertreter einer gerechten Sache den Heiden gegenüber im Rechte weiss (צדיק), zu vernichten suchen, steht im Widerspruch mit der Thatsache, dass Jahve von alter Zeit her Israels heiliger Gott ist. Natürlich bildet nicht מקדם das Praed., sondern vielm. אלהי קדשי, das doch wohl am besten אֱלֹהֵי קְדשִׁי vocalisirt wird. Als קָדוֹשׁ ist er der über die Welt Erhabene, sie unbedingt Beherrschende, dessen Walten keine Schranke in dieser Welt finden kann, vor allem nicht an der Sünde, die er vielmehr als Negation seines Wesens zu vernichten streben muss, vgl. v. 13; als Israels Heiliger muss er diese seine Majestät und Heiligkeit zu Israels Gunsten zur Geltung bringen, wie verträgt sich darum ein deratiger Zustand, wie ihn v. 2—4 beschrieben hat, mit diesem seinem Wesen, das er in der Vergangenheit zur Geltung gebracht hat? In לא נמות soll ein תקון ספרים vorliegen, der ursprüngl. Text soll eigentl. gelautet haben לא תמות, aber aus dem Gefühle heraus, dass das gegen das decorum verstosse, sei aus תמות unser נמות gemacht. Aber grade an unserer Stelle ist es sehr fraglich, ob diesem תקון ספרים eine alte Ueberlieferung zu Grunde liegt, denn 1) las schon LXX unser נמות und 2) passt תמות auch kaum recht in den Zusammenhang; Keil hat offenbar Recht, wenn er תמות entstanden ansieht aus der falschen Auffass. des מקדם als Prädikat, vgl. auch Del. zu der St. Das massoret. נמות gehört eng mit den folgenden Worten zusammen, welche auf den Plan hinweisen, den Jahve mit dem als Frevler charakterisirten Volke hatte, לא נמות bringt also im Gegens. zu der Klage der Ungeduld die Hoffnung zum Ausdr. Damit aber unterbricht dieser v. 12 b die ganze Darlegung, die bis v. 17 fortgeht, welche den Widerspruch zwischen der v. 12 a hervorgehobenen Thatsache und dem v. 13 ff. geschilderten Treiben des Frevlers aufzeigt, er trennt namentlich v. 13 von 12 a und schwächt auch den Eindruck der göttl. Antwort 2 3. 4 ab. Dazu kommt endlich, dass v. 12 b ein Widerhall von Jes 10 6 f. ist. Aus allen diesen Gründen wird es sich empfehlen, v. 12 b als späteren Zusatz zu streichen. Bei dem jetzigen Text könnte man צור nur als Bezeichnug Jahves nehmen nach Dtn 32 4. 15. 18. 37; da es dem יהוה entsprechend Vocativ sein müsste, wäre jedenfalls ו davor zu tilgen und wohl צורי zu lesen. LXX hat offenbar das Wort defectiv gelesen (ἔπλασε). Uebrigens findet sich יסר in der Bedeut. »anordnen, bestimmen«,

mein Fels, ihn bestimmt. 13 Deine Augen sind rein, so dass du Böses nicht
siehst, und auf Frevel vermagst du nicht zu blicken. Warum siehst du zu,
wenn Ruchlose *ruchlos sind*, schweigest, wenn der Frevler den verschlingt,
der gerechter ist als er, 14 und *er* die Menschen wie die Fische des Meeres be-
handelt, wie das Gewürm, das keinen Herrn hat? 15 Sie alle holt er mit seiner
Angel herauf, zieht sie mit seinem Netz und fängt sie mit seinem Schleppgarn.

erst in der späten Sprache vgl. Est 1 8. I Chr 9 22. Als Obj. zu הוכיח ist natürlich Juda zu denken. v. **13** schliesst sich eng an v. 12a an, denn thatsächlich ist טהור Apposition zu dem Vocativ in v. 12a und v. 13 giebt die logische Begründung zu אלהי קדשי. Zu טהור עינים vgl. Prv 22 11. מן vor dem Inf. wohl im Sinne des *ὥστε μὴ* wie oft vgl. Gen 27 1. Der Inf. wird durch das Verb. finit. fortgesetzt. Zu עמל vgl. v. 3, natürlich steht es im ethischen Sinne. v. 13b stellt diesem eben beschriebenen Wesen Jahves sein räthselhaftes Verhalten gegenüber. Jedenfalls muss הביט hier den Nebenbegriff des ruhig d. h. unthätig Zuschauens haben, wie das aus dem parallelen תחריש hervorgeht. Dieser parallele Satz legt zugleich die Vermuthung nahe, dass vor בגדים ein Inf. mit ב ausgefallen ist, der das frevelhafte Thun der בגדים zum Ausdr. brachte, viell. בְּבֹגֵד oder ähnliches (Wellh.). Dieser v. 13b ist von Bedeut. für die Erkl. von v. 4, denn mit Recht betont man, dass die beiden Begriffe רשע und צדיק hier keine andere Bedeut. haben können als dort. Beachtenswerth ist auch das ממנו: im Verhältniss zu dem Frevler weiss sich der Unterdrückte als צדיק, als im Rechte und hofft, dass Jahve durch Vernichtung des Frevlers und Errettung des Unterdrückten dieses Recht zur Anerkennung bringen wird. v. **14** setzt offenbar die Schilderung des Befremdlichen fort. Bei dem jetzigen Text könnte ותעשה nur als Folge des Schweigens Jahves gefasst werden: und so machtest du die Menschen wie Fische. Angesichts von v. 15, wo der Frevler unter dem Bild des Fischers erscheint, der die Menschen in sein Netz zieht, ist diese Anrede Jahves freilich sehr auffallend, wahrscheinlich liegt in ותעשה eine Textverderbniss für וַיַּעֲשֶׂה vor, vielleicht veranlasst durch die Verba in v. 13b; bei der vorgeschlagenen LA. würde v. 14 einfach die Beschreibung des Thuns des Frevlers fortsetzen, der Inf. constr. in v. 13b ist in v. 14 in das Verb. finit. übergegangen. Uebrigens legt auch v. 14b diese Aenderung nahe: es ist verständl., dass der Proph. hervorhebt, wie der Frevler mit den Menschen schaltet und waltet, als wären sie dem herrenlosen Gewürm gleich, das Niemand schützt, aber es ist höchst befremdlich, dass Jahve hier als Subj. erscheint. לא משל בו gehört grammatisch nur zu רמש, sachlich aber auch zu דגי הים. Wo kein Herrscher und Herr ist, macht jeder, was er Lust hat, da fehlt es an dem Schutz von Recht und Gerechtigkeit vgl. Jdc 18 1. 19 1. Durch דגי הים wird der Proph. für des Frevlers Thun auf das Bild des Fischfangs geführt vgl. Jer 16 16. כלה v. **15** ist Obj. und des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Das Suff. bezieht sich auf das collect. אדם. Zu der Form הֶעֱלָה vgl. Jos 7 7. Na 2 8. K. § 63, 4 Anm. 3. Trotzdem Rothstein zugeben muss, dass die vv. 14. 15a sich gut an das Vorhergehende anschliessen, will er sie dennoch von dieser Stelle entfernen, er behauptet, dass sie ursprüngl. hinter 1 6—10 standen, was scheinbar damit motivirt wird, dass thatsächl. diese vv. Jahve ganz aus den Augen verlieren. Der Hauptgrund aber liegt in der von Rothstein vertheidigten Ansicht, dass der Gegens. von Gerechten und Frevlern sich auf innerjüdische Verhältnisse beziehe. Demnach muss er, da er den Zusammenhang von v. 2—4 und v. 12ff. nicht längnen kann, aus diesen vv. 12ff. alles entfernen, was seiner Ansicht widerspricht: v. 14. 15a, die ihm wegen ihrer Berührung mit Jer. zu stark den Charakter der Darstellung des Hab. tragen, schiebt er hinter v. 10, während er v. 15b—17 als spätere Zusätze streicht. So willkürlich jene Versetzung ist, so willkürlich dieses Streichen von v. 15b—17. Was aber den von ihm angegebenen Grund gegen vv. 14. 15a an dieser Stelle angeht, dass nämlich die vv. Jahve ganz aus den Augen verlieren, so bedarf es

Darüber freut er sich und jubelt. [16] Darum opfert er seinem Netz und räuchert
seinem Schleppgarn, denn durch sie wird sein Antheil reich und seine Speise
fett. [17] Soll er *immer* sein *Schwert* ziehen, beständig Völker erbarmungslos
vernichten dürfen?

2 [1] Auf meine Wacht will ich treten und auf die *Warte* mich stellen
und ausschauen, um zu sehen, was er mir sagen, und was er mir antworten
wird auf meine Vorhaltung. [2] Und Jahve antwortete mir und sprach: schreibe
die Weissagung auf und zeichne sie auf Tafeln auf, damit man sie geläufig
lesen kann. [3] Denn erst für die Zukunft gilt die Weissagung, aber sie *sprosst*

---

keines besondern Beweises, um das Schiefe dieses Urtheils aufzuzeigen: diese vv. sind die richtige Forts. von v. 13b: sie beschreiben weiter das Thun und Treiben des Frevlers, und dienen so dazu den Gegens. zwischen dem, was man nach Jahves Wesen und Walten erwarten kann, und dem factischen Thatbestand an das Licht zu stellen vgl. StKr 1894 S. 65f. v. **15** b u. **16** weisen auf die Folgen dieses Treibens des Frevlers: er frohlockt über das Gelingen seiner Unternehmungen und macht seine Machtmittel zu seinem Gott, verehrt sie göttlich. Wellh. macht darauf aufmerksam, dass nach Herod. IV, 59. 62 bei den Scythen das Schwert angebetet wurde, und vermuthet, dass hier vielleicht ein Zug aus dem Bilde der Scythen auf die Chaldäer übertragen wurde vgl. zu v. 8. Giesebrecht wollte für למכמרתו lesen לְמְכֵּרָתוֹ, das würde natürlich auch die Aenderung von חרמו in חרבו nach sich ziehen, aber einers. ist Gen 49 5, wo allein sich מכרה findet, eine zu unsichere Stütze um darauf hin zu ändern, anderers. halten beide Worte im MT. sich gegenseitig, auch ist es durchaus begreiflich, dass hier die bildl. Ausdr. beibehalten sind. Ob מאכל, das sonst Masc. ist, hier als Fem. gebraucht ist, ist zweifelhaft, da בראה auch als neutrisches Subst. gefasst, bezw. das schliessende ה als durch Dittographie entstanden angesehen werden könnte. v. **17** a giebt auf keine Weise bei dem jetzigen Text einen Sinn: nachdem vorher dargestellt, dass er alle in seine Netze zieht und fängt, was soll hier die Frage: soll er sein Netz ausleeren? Und was soll על כן? Offenbar ist der Text corrumpirt und mit Giesebrecht zu lesen הֶעֹלָם יָרִיק חַרְבּוֹ soll er ewig sein Schwert zücken? Zu הריק vom Schwert gesagt vgl. Ez 5 2. 12. 12 14. 28 7. 30 11 u. ö. In v. 17 b pflegt man להרג für den elliptischen Ausdr. der conjug. periphrastica anzusehen vgl. K. § 114, 2 Anm. 2. 5, doch ist das hier fraglich und vielleicht besser יהרג oder יחדל st. יחמל zu lesen (Wellh.). Behält man לא יחמל bei, so ist das natürlich als ein dem vorhergebenden Satz untergeordneter aufzufassen vgl. K. § 156, 3 Anm.

c. **2**, **1** f. leitet die Antwort auf diese Klage ein. Der Proph. will sich nicht der hoffnungslosen, glaubenslosen Klage hingeben, sondern als von Jahve berufener Wächter schaut er nach göttlicher Erleuchtung aus, sie kann ihm allein Licht in dieses Dunkel geben. Es ist schwerlich aus v. 1 der Schluss zu ziehen, dass der Proph. sich auf einen hochgelegenen einsamen Ort, fern vom Gewühl der Menschen, zurückzuziehen pflegte, das wolle er auch jetzt thun und auf Erleuchtung warten (Hitz.), sondern v. 1 ist bildl. Darstellung, bestimmt durch den Namen des Proph. als צֹפֶה vgl. Jer 6 17. Ez 3 17. 33 2. 6f. Auffallend ist freilich מָצוֹר, das von צור abgeleitet sein müsste, aber so gewinnen wir keine hier passende Bedeut., desshalb will Wellh. es mit נצר »bewachen, beobachten« zusammenstellen. Viell. ist nach Jes 21 8 מִצְפֶּה zu lesen, das trefflich zum folgend. אצפה passen würde. Zu דבר mit ב vgl. zu Hos 1 2 und statt אשיב muss natürl. יָשִׁיב gelesen werden vgl. zu Zch 8 12 und Mal 2 16. Der Befehl כתב וגו' v. 2 empfängt in באר וגו' seine nähere Erläuterung. Zu באר vgl. Dtn 27 8, und zu dem Befehl überhaupt Jes 8 1f. 30 8. Keil wollte den Befehl bildl. verstehen, was natürl. an 2b scheitern muss. v. **3** begründet die Nothwendigkeit des Befehls: das Aufschreiben ist nöthig, weil die

dem Ende zu und täuscht nicht; wenn sie verzieht, so harre auf sie, denn sicherlich kommt sie, zögert nicht. [4]Siehe, der *Frevler* (?) — nicht ist grade

---

Weisung nicht sofort, sondern erst in der Zukunft sich erfüllen wird, die Tafel wird dann ein Zeugniss für Jahve und den Proph. sein. Noch ist die Erfüllung nicht gekommen, sondern die Weissagung ist in der Richtung auf die Erfüllungszeit (למועד) begriffen. Zu מועד und קץ vgl. מועד קץ Dan 8 19 und עֵת קֵץ Dan 8 17. 11 35. Fragl. ist יָפֵחַ, das gewöhnl. übers. wird: sie keucht zum Ende hin. LXX scheint יִפְרַח gelesen zu haben, das viell. den Vorzug verdient, da dies »keuchen« in diesem Zusammenhang sich verwunderlich ausnimmt. Mit פרח wäre צמח zu vergleichen, das öfter von dem Hervortreten von Ereignissen gebraucht wird vgl. Jes 42 9. 43 19. Zum voranges. Inf. zur Verstärkung des verb. vgl. K. § 113, 3 a. Zu בא von der Verwirklichung der Weissagung vgl. Jer 28 9. I Sam 9 6 und zu אחר vom Ausbleiben Jdc 5 28. II Sam 20 5. v. 4 bringt nun das Orakel, das der Proph. aufschreiben soll. Was bedeutet עֻפְּלָה? Das wird gewöhnlich übers.: siehe aufgeblasen d. h. stolz, übermüthig ist seine Seele, aber es ist nicht zu sehen, was dieser ziemlich nichtssagende Ged. hier soll, man erwartet nach v. 4 b einen zu צדיק im Gegens. stehenden Begriff. Bredenkamp glaubte, dass unser Text auf urspr. הנעלפה zurückgehe, das falsch gelesen zu unserm MT. geworden sei, eigentl. sei es zu lesen הַנֶּעְלָפָה, aber das ist wenig wahrscheinlich, denn das ist an sich nichts als »der Ohnmächtige«, ohne dass ein übler Nebenbegriff damit verbunden ist vgl. StKr 1889 S. 161 ff. Besser würde das von Wellh. vorgeschlagene הָעַוָּל passen, denn ein derartiger Begriff muss hier zum Ausdruck gekommen sein. Nur wenn ein derartiger als Nominativ zu fassender Begriff hier stand, finden die Suff. in נפשו und בו eine Beziehung. Aus der Charakteristik לא ישרה וגו in Verbindung mit 4 b folgt natürlich, dass der Frevler der Vernichtung anheimfällt. In 4 b ist באמונתו mit יחיה zu verbinden und giebt das Mittel an, wodurch der Gerechte leben wird. Dem Zusammenhange nach muss צדיק der Judäer sein, wie der in 4 a Erwähnte sich auf jenes Juda unterdrückende Volk beziehen muss. אמונה ist auch hier nichts andres als sonst: die Treue d. h. das unerschütterliche Festhalten an Jahve und seinem Verheissungswort in der Gewissheit, dass doch schliesslich der Frevler vom Gericht ereilt wird, die gerechte Sache aber zum Siege kommt. Diese Bedeutung ergiebt sich aus der Verbindung von v. 4 mit v. 3. Die Fassung dieses v. 4 ist für die Frage nach der Zeit der Abfassung von Bedeut.: Wellh. hebt mit Recht hervor, wie nach v. 4 der Sturz des Frevlers offenbar nicht durch die geschichtl. Umstände indicirt, sondern nur ein moralisches Postulat ist. Aus der ganzen Art, wie die Weissagung gehalten ist, folgt ferner mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass Rothsteins Anschauung verkehrt ist, dass es sich näml. ursprüngl. nur um innerjüdische Gegens. und demnach um die Frage des Sturzes der gottlosen Judäer gehandelt habe: das Ausschauen nach den kommenden Ereignissen weist doch zweifellos auf ein durch ein andres Volk zu vollziehendes Strafgericht, unter dem aber auch die Gerechten mitzuleiden gehabt hätten. Es ist gar nicht einzusehen, wie von dieser Annahme Rothsteins aus v. 3 u. 4 verständlich sein sollen, es hätte doch irgend wie angedeutet sein müssen, wie durch dies kommende politische Ereigniss für die Gerechten eine Wendung gebracht wird, so dass von ihrem Leben im Gegens. zur Vernichtung der Frevler geredet werden kann. Es ergiebt sich von hier aus, dass die Ausscheidung von v. 15 b—17 willkürlich ist. Budde wollte die in c. 1 auszuscheidenden vv. 5—11 hier hinter v. 4 einsetzen, so dass die vv. 2—4. 13 ff. beschriebenen Feinde die Assyrer seien, über die das durch die Chaldäer zu vollziehende Strafgericht verkündigt wird. Er behauptet, dass wir so einen festen Zusammenhang gewönnen: Die Antwort zuerst allgemein tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend v. 2—4. Weiter dann: »Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen 1 5; denn Jahve wird die Chaldäer erwecken, die alles im Sturme niederwerfen 1 6—11. Dann ist es rein aus mit dem Ränkeschmied, der in unersättl. Gier alle Völker verschlungen hat 2 5 vgl. 1 13—17;

seine Seele in ihm, der Gerechte aber wird durch seine Treue leben. —
5 . . . ., Räuber . . . ., der seine Gier wie die Hölle weit aufthut *und dem Tode*

vielmehr werden alle diese Völker nun ein Triumph- und Spottlied über den Gefallenen anstimmen« v. 6ff. Aber so bestechend auch diese Vermuthung auf den ersten Blick ist, dennoch ist sie schwerlich richtig. Nicht nur, dass diese Zerreissung der Prophetie und jetzige Verwirrung ein völliges Räthsel wäre, dieser Lösung Buddes steht auch entgegen, 1) dass nach dem Befehl v. 2 offenbar nur an ein kurzes Wort gedacht werden kann, wie es thatsächl. v. 4 giebt, und 2) dass sich 1 5ff. nicht recht mit 2 3f. verträgt: diese vv. sind nur recht verständl., wenn bestimmte Ereignisse am historischen Horizont, aus denen man auf eine Wendung schliessen konnte, noch nicht hervorgetreten waren, während 1 5ff. nur begreiflich sind, wenn die Chaldäer schon stark in den Weltlauf eingegriffen hatten, so dass der Ruf von ihnen schon bis nach Juda gedrungen war, mit einem Wort: 1 5ff. kann kaum viel vor 610 geschrieben sein. Budde setzt des Proph. Schrift um 615 an, aber dass ein 615 schreibender Proph. im Ged. an das wenige Jahre darauf an Assur sich vollziehende Gericht so, wie 2 3 lautet, sich ausgedrückt hat, ist sehr wenig wahrscheinlich. Es kommt endlich dazu, dass von Buddes Ansicht aus auch die Beschreibung der Chaldäer, wie sie v. 9. 11 gegeben wird, nicht recht begreiflich ist: waren die Assyrer die Frevler gegen Juda und wird 2 3 zur Geduld aufgefordert, warum fast in demselben Athem der Hinweis, dass der Chaldäer zum Frevel kommt und seine Kraft zu seinem Gott macht? vgl. 1 16. Es wird schwerlich etwas andres als die Annahme übrig bleiben, dass 1 5—11 überhaupt nicht von Hab. herrühren, vielm. hier eingesetzt sind, vielleicht mit Rücks. auf die Aehnlichkeit der Schilderung von 1 9—10 wird 1 2—4. 13ff. und in Erinnerung daran, dass es sich bei Hab. in der That um die Chald. handelt.

2, 5—20. Ein Spottlied der Unterdrückten gegen den gewaltthätigen Frevler, der endlich von seinem Geschick ereilt ist. Verschiedene Exegeten ziehen v. **5** a noch zum Gottesspruch (Bredenkamp u. a.), aber dann müsste man sich schon mit Rothstein entschliessen, 5b als späteren Zusatz zu streichen. Ueberzeugende Gründe für die Tilgung von v. 5b hat Rothstein nicht beigebracht, denn es ist Täuschung, wenn er behauptet, dass das Subj. in dem Gottesspruch 4. 5a ein allgemeines ist, 5b aber auf den Chaldäer geht, denn thatsächlich ist der in v. 4 erwähnte צדיק kein andrer als der in 1 4 u. 13, dem entsprechend aber auch der Gegens. eine bestimmte histor. Grösse, nämlich der Chaldäer. Gegen die Heranziehung des ganzen v. 5 zu v. 4 spricht aber nicht nur v. 6, dessen אלה ohne Zweifel nicht Anfang des subjectiven Ergusses über den Untergang des Frevlers sein kann, sondern vielmehr zweifellos 5b voraussetzt; eine derartige Heranziehung von v. 5 widerspricht aber auch dem Charakter des Gottesspruchs, der wegen v. 3 nur eine knappe Fassung haben und in seinem Lapidarstil durch v. 5 nur verlieren kann. Offenbar beginnt vielmehr mit v. 5 ein neues Stück, der subjective Ausdr. der Freude über den vom Proph. geschauten Untergang des Frevlers in einer Reihe von Weherufen. Freilich muss der Anfang des v. corrumpirt sein, denn das היין spottet jeder Erklärung, auch das אף כי ist und bleibt bedenklich, mag man es mit Hitz. u. a. trennen oder mit Keil u. a. zusammennehmen. Jener erklärt: »und wirklich, wenn der Wein gottlos, dann der Hochfahrende, so nicht rastet«, dieser übers.: »und noch dazu der Wein ist treulos, ein prahlhafter Mann — der besteht nicht« Bei jener Erklärung Hitz.'s ist כי im hypothet. Sinn mehr als bedenklich, bei dieser Keils stehen beide Sätze ohne Verbindung nebeneinander, auch ist אף כי räthselhaft; bei beiden Auffassungen aber bleibt das vom Wein ausgesagte בוגד höchst bedenklich, das sich auch durch das bekannte לֵץ Prv 20 1 nicht rechtfertigen lässt. Dieses Bedenken besteht auch bei der von Krenkel (ZwTh IX, S. 277) vorgeschlagenen Aenderung st. כי היין zu lesen כַּיַּיִן »und wirklich dem Weine gleich ist treulos der Hochfahrende: zur Illustrirung des בגד hätten andere Vergleiche näher gelegen, und was sollte אף? Bredenkamp (StKr 1889,

gleicht, aber sich nicht sättigt, und alle Völker an sich zieht und alle Nationen in
sich aufnimmt. 6 Werden diese nicht alle einen Spruch auf ihn anheben und ein
Räthsellied in Beziehung auf ihn *sprechen*: wehe dem, der mehrt, was ihm
nicht gehört, — *bis wie lange* — und schwere Schuldenlast auf sich häuft.
7 Werden nicht plötzlich deine Gläubiger aufstehen, und deine Dränger sich
regen? Und du wirst ihnen zur Beute werden. 8 Denn du hast viele Völker ge-

S. 161 ff.) beseitigt das unmögliche היין durch seinen Vorschlag וְאַף כְּאַיִן, aber das setzt die Verbindung von 5a mit v. 4 voraus, was wenig wahrscheinlich ist, wie vorher dargelegt ist: zu dem wird der scharf betonte Gegens. in dem Gottesspruch mit seinem abschliessenden Satz in v. 4, auf dem, der Klage v. 2 ff. 13 ff. entsprechend, der Nachdr. liegen muss, abgeschwächt, und was sollte mit v. 5b werden? Offenbar liegt in v. 5 eine starke Textverderbniss vor. Vielleicht ist היין, wie Wellh. vermuthet hat, aus הוי verderbt vgl. v. 6. 9. 11. 15. 19 und אף כי der Rest eines Satzes, der diesen Weheruf eröffnete. Auch לא ינוה erscheint zweifelhaft. Hitz. u. a. haben übers. »er rastet nicht«, ohne dass sich doch diese Bedeut. irgendwie rechtfertigen liesse; eher könnte man erklären: »er bleibt nicht« d. h. besteht nicht (Keil, Bredenk. u. a.) vgl. ישב; aber nach dem Folgenden erwartet man hier keinen Hinweis auf sein Schicksal, sondern eine Beschreibung seines Treibens, ganz abgesehen davon, dass sonst im Hebr. das Verb. נוה sich nie findet und auch die Ableitung eines Verb. נוה mit der Bed. »wohnen, bleiben« von נוה Wohnung sehr fraglich ist. Viell. ist es aus יִרְוֶה verderbt, das dem ישבע hernach entsprechen würde. Von der Conj. ינוה aus vermuthet Wellh., dass יהיר, dessen Bedeut. zweifelhaft ist, und das sich nur noch Prv 21 24 neben זֵד findet, resp. das an dessen Stelle einst vorhandene Wort etwa die Bedeut. »er giert« gehabt hat. Leichter als diese von Wellh. vorgeschlagene Aenderung wäre die Conjectur Krochmals: יִנָּתֵה st. ינוה. Bei der Unsicherheit von v. 5 init. wird man auch hier über die Vermuthung nicht hinauskommen. Im Folgenden halte ich den Satz והוא כמות, der das Glied überfüllt, für eine zum vorhergehenden Satz gehörige Glosse, die auch daran erkenntlich ist, dass sich ולא ישבע über והוא כמות an den vorhergehenden Satz anschliesst. Zu אשר הרחיב vgl. Jes 5 14. Zur Unersättlichkeit der Scheol vgl. Prv 27 20. 30 15 f. Zu 5c vgl. 1 17. Die unterdrückten Völker, welche des Frevlers Faust empfunden haben, werden ihrer Freude über den Untergang Ausdruck geben v. 6 ff. Zu משל als Spruchlied vgl. Mch 2 4, ev. als Spottlied vgl. Jes 14 4. חִידָה ist im Wesentl. mit משל synon., nur dass eigentl. der Nebenbegr. des Dunklen, Räthselhaften dazu kommt, = Sinnspruch vgl. Prv 1 6; ähnl. מליצה vgl. Prv 1 6. Statt ויאמר ist entw. וְיֹאמְרוּ zu lesen (Wellh.) oder besser יאמרו, so dass dies dem ישאו entspricht. Das Aenigmatische liegt in dem doppelten Sinn von לא לו, das als Obj. zu המרבה gefasst werden kann, letzteres kann aber auch absolut stehen, so dass לא לו eine nähere Bestimmung nachbringt: nicht für sich vgl. Koh 2 25. עד מתי könnte kaum in einem andern Sinn als עד אנה 1 2 gefasst werden, was in diesem Zusammenhang aber sehr auffallend wäre, wahrscheinlich ist es Glosse eines Lesers. עבטיט ist ἁπ. λεγ. und wohl mit עבט zusammenzustellen, so dass es eig. »die Pfändermasse« bezeichnet, ein Wort voll Doppelsinns, das viell. andeuten soll, dass sie ihren Raub wieder herausgeben müssen. Das Wort kann aber auch als Zusammensetzung aus עב und טיט gefasst werden. In diesem möglichen Doppelsinn liegt vielleicht das Aenigmatische. Auch נשכיך v. 7 hat Doppelsinn: es bezeichnet 1) die Beisser und 2) die Gläubiger; hier werden die Völker so genannt, weil der Chaldäer, der ihr Eigenthum in Besitz genommen, gleichsam ihr Schuldner geworden, und weil sie zugleich an den Chaldäern Rache nehmen, sie zwicken werden (נשך). זעזע im Arab. vom Wind gebraucht, der den Baum schüttelt, hier von des Frevlers Feinden, die ihn aus seinem Besitz verscheuchen. Zu dem intensiven Plur. משסות vgl. K. § 124, 1 Anm. v. 8 begründet den Schl. von v. 7 durch Hinweis auf das jus talionis. כל יתר עמים bezeichnet nicht alles, was von den

plündert, so werden dich die übrigen Völker plündern *wegen des Blutes der Menschen und des Frevels an der Erde, an der Stadt und allen, die darin wohnen.* 9 Wehe dem, der schlechten Gewinn für sein Haus einheimst, um sein Nest in der Höhe zu bauen, um sich zu retten vor dem Unglück. 10 Du hast Schande für dein Haus berathen, du hast viele Völker vernichtet (?) und dich

---

einst durch sie unterworfenen Völkern noch übrig ist (Keil), sondern die übrigen von ihnen bisher nicht besiegten Völker, die ihrer mächtig werden sollen. v. 8b kehrt in v. 17b wieder, wahrscheinlich haben wir hier wie v. 17b eine Glosse eines Lesers, denn weder hier, noch in v. 17b passt dieser Satz recht, hier hat der Satz ישלוך כל יתר עמים schon seine Begründung in כי אתה שלות, sowie zugleich in v. 7; übrigens ist auch der Bau von v. 8b kein guter, von Parallelismus ist keine Rede. v. **9—11** bezw. **12** bringen ein zweites Wehe: der Chaldäer erscheint unter dem Bilde eines Frevlers, der sein Haus mit Blut und Frevel baut und möglichst viel Schätze an sich zu reissen sucht, um so um so sicherer zu sein wie der Vogel hoch oben in seinem Nest, aber damit bringt er nur Verderben über sich und sein Haus, denn die Steine des mit Frevel gebauten Hauses schreien zum Himmel. Die Beziehung dieser Verse auf den Chaldäer ist ohne Grund beanstandet, er ist Personification für das gesammte Volk. Warum hier nothwendig der Chaldäerkönig angeredet sein sollte (Stade), ist durchaus nicht einzusehen, zumal ja Stade wie auch Hitzig auf die aus dem Folgenden sich ergebenden Schwierigkeiten hinweisen vgl. Hitz. zu der St. und Stade im ZATW IV, S. 154f. Steiner hat sich die Anschauung Hitzigs angeeignet, dass nämlich diese vv. sich ursprünglich auf Jojakim beziehen, dessen ganzes Sinnen nach Jer 22 13ff. auf בצע gerichtet gewesen sei, und der nach eben diesen vv. Blutvergiessen und Bedrückung ausgeübt habe, um seine Burg auszubauen. Aber Steiner muss selbst zugestehen, dass so die vv. gänzlich aus dem Zusammenhang herausgerissen werden. Er stellt die Vermuthung auf, dass Hab. sie bei irgend einer besonderen Gelegenheit gesprochen und einzeln aufgezeichnet habe, erst später seien sie in diesen Zusammenhang gestellt. Aber diese Anschauung zugestanden, doch bleibt v. 10 auf Jojakim bezogen, räthselhaft. Alle diese Annahmen erweisen sich als unnöthig bei der eben vertretenen Erklärung. — Da v. 11 von den mit Frevel gebauten Steinen und Balken redet, die einen Wechselgesang über solchen Frevel anstimmen, so sollte man vorher einen Hinweis auf den Bau der Stadt bezw. Mauer erwarten, nicht aber hinterher, denn ohne Zweifel schliesst v. 11 diese Gedankenreihe ab. Daher ist die Vermuthung Buddes erwägenswerth, dass v. **12** einst vor v. 9 stand vgl. StKr 1893 S. 390; wahrscheinlicher scheint mir v. 12 ein späterer Zusatz, der ursprünglich am Rande zu v. 9 stand, dann aber an falscher Stelle in den Text eindrang. So erklärt sich auch am einfachsten die starke Berührung mit Mch 3 10 vgl. zu v. 13f. Nach dem ganzen Zusammenhange, namentlich mit v. 11, kann kein Zweifel darüber sein, dass בית in v. 9 nicht von dem Haus als Bild der Familie, sondern als Bild für das Reich verstanden werden muss: wie das Nest des Vogels in unzugänglicher Höhe gegen jeden Feind geschützt ist, so auch ihr Reich durch die Fülle der Machtmittel, die sie aus aller Welt aufhäufen. Zu dem Bilde vom Nest vgl. Num 24 21. Ob 4. Jer 49 16. Zu רע im neutr. Sinn vgl. Ps 49 6. Jes 31 2 u. ö. v. **10** weist darauf hin, wie sehr er sich verrechnet hat: das Gegentheil wird eintreten, statt der Errettung vielm. Schmach und Schande. Hitz. u. a. haben קצות ebenfalls mit יעצת als Obj. verbunden: »Du hast Schmach ersonnen deinem Hause, die Enden vieler Völker«, aber mit Recht hat das Keil abgewiesen, denn unmöglich kann das besagen wollen: du hast es gleichsam darauf angelegt, dass viele Völker deinem Hause Schmach bringen. Ebenso unmöglich ist die Fassung als acc. loci: »du hast Schmach deinem Hause an den Enden der Völker ersonnen«, d. h. du wirst bei allen Völkern als Räuber geschmäht, dabei kämen weder קצות noch ביתך zu ihrem Recht. Ist die Vocalisation richtig, so kann es

selbst in Schuld *gebracht*. 11 Denn ein Stein aus der Mauer klagt und ein
Balken aus dem Holzwerk antwortet ihm.

12 *Wehe dem, der eine Stadt baut mit Blut und eine Burg herstellt mit*
Frevel. 13 *Stammt nicht von Jahve der Heerschaaren *das Wort*: die Völker*
arbeiten für das Feuer, und die Nationen mühen sich ab für Nichts! 14 *Denn*
die Erde wird voll werden von Erkenntniss der Herrlichkeit Jahves wie Wasser,
die das Meer bedecken.

15 Wehe dem, der seinen Nächsten *aus dem Becher seines* Grimms

---

nur Inf. zu קצה = קצץ sein vgl. das Pi II Reg 10 32. Prv 26 6. Die verss. haben offenbar קְצוֹת gelesen. Doch ist es fraglich, ob קצץ »abhauen, abschneiden« auch in der allgem. Bedeut. »ausrotten« gebraucht ist. In II Reg 10 32 liegt offenbar verderbter Text vor: Targ. hat st. לקצות vielm. לְקַצּוֹת gelesen. Ob vielleicht zu lesen ist הֲצִיקוֹת, wie Graetz vermuthet? Freilich lässt sich nicht läugnen, dass הצקות kaum scharf genug den Frevel heraushebt, eher würde הדקות in diesen Zusammenhang passen. Auffallend ist auch וחוטא: weder kann נפשך Subj. sein, noch kann ein אתה ohne Weiteres ergänzt werden. Wahrscheinlich ist mit Graetz zu lesen וְחָטָא בנפשך. Zum Inf. absol. als Forts. des verb. fin. K. § 113, 4a. Der Sinn ist jedenfalls klar: Durch die Vernichtung bez. Bedrängung vieler Völker brachte er schwere Verschuldung über sich. v. **11** begründet das v. 10 angedrohte Verderben: Steine und Balken zeugen wider den Bauherrn. Zu תזעק vgl. 1 2. כפיס ist fraglich: meist wird es durch Querbalken (Symm.) erklärt vgl. targ. כפס verbinden vgl. Theod. u. Quinta. Der Syrer giebt es durch »Nagel«, das Targ. durch »Holzstück« wieder. In der Mischna ist es »Baustein«; über den event. Zusammenhang mit »Balken« bezw. »Holzstück« vgl. ZATW II, S. 71 f. Zu v. **12** vgl. vorher. כונן ist Perf. als Forts. des Partic. vgl. K. § 112, 3 b β. v. **13** bringen eine Entfaltung des הוי v. 12 durch Hinweis auf Jer 51 58b, welche Stelle hier gradezu als ein Wort Jahves citirt wird, denn das soll doch wohl die Einleitung הלא הנה מאת י' צ' sagen. הִנֵּה ist nach הלא auffallend, LXX Syr. Vulg. lasen הֵנָּה, mit Recht. Gewöhnlich findet man in v. 13a den Ged.: ist es nicht von Jahve so geordnet, dass u. s. w., doch ist jene erste Auffassung offenbar vorzuziehen angesichts der Thatsache, dass die folgenden Ww. fast völlig mit Jer 51 58b übereinstimmen — nur אש und ריק haben ihre Stelle getauscht — und nur von dort, wo sie die Schilderung gut abschliessen, entlehnt sein können. Ist v. 13 von Jer 51 58 abhängig, dann kann der v. erst aus ziemlich später Zeit stammen. v. **14** begründet dies Geschick mit dem Ziel aller Gesch., dass die Erde der Erkenntniss der Herrlichkeit Jahves, die sich eben in solchen Gerichten offenbart, voll werden soll, d. h. damit dass die messian. Zeit kommt. Auch diese Stelle ist nicht Original, sondern abhängig von Jes 11 9. יכסו muss als Relativs. gefasst werden, bei Jes. steht das Partic. vgl. K. § 155, 2 Anm.

v. **15—17** das dritte (bezw. vierte) Wehe über den Chaldäer, der seine Feinde trunken macht, bis sie völlig ohnmächtig in schimpflicher Entblössung daliegen. Es ist ohne Zweifel ein Bild für die Umgarnung der Völker durch die Chaldäer, sie suchen durch Schmeichelei, List und Gewalt sich ihrer zu bemächtigen, so dass sie endlich mittellos sich den Zwingherrn fügen. v. **15** a ist in mehr als einer Beziehung auffallend: משקה רעהו giebt keinen klaren verständlichen Ged., denn an sich ist damit nichts Böses ausgesagt: auf das Getränk, das sie dem andern reichen, kommt alles an. Offenbar soll מספח חמתך diese Ergänzung bringen, aber weder befriedigt das מספח, das meist erklärt wird: »beimischend« und eigentlich völlig überflüssig steht, noch ist das Suff. in חמתך verständlich, man erwartet ein auf משקה bezügliches Suff. der 3. Pers. Graetz und Wellh. conjicirten mit Heranziehung von Zch 12 2 glücklich מִסַּף חֲמָתוֹ, die Verderbniss kam durch Dittographie von ח zu stande. Mit Recht macht Wellh. auch darauf aufmerksam, dass man vor ואף שכר ein הַשְׁקֵה vermisst: oft werden zwei Inff. absol. mit einander verbunden,

tränkt und auch trunken macht, um seine Blösse zu schauen. 16 Trinke auch
du und *werde vom Taumel ergriffen*, es wird sich zu dir der Becher der
Rechten Jahves wenden, *und du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre*.
17 Denn der Frevel am Libanon wird dich bedecken, und die Vernichtung der
Thiere *dich* schrecken *wegen des Blutes der Menschen und des Frevels an*

der zweite drückt dann eine begleitende oder gegensätzl. Handlung aus, oder er bezeichnet das Ziel, bis zu dessen Erreichung die Haupthandlung fortgesetzt wird vgl. K. § 113, 3 b. Bei dem jetzigen Texte ist der Inf. neben den beiden Particc. jedenfalls auffallend. **15** b weist auf ihren Zweck hin, den sie bei diesem schändl. Treiben im Auge haben vgl. Na 3 5. 11. Vielleicht ist nach Na 3 5 מְעֹרֵיהֶם zu vocalisiren, da ursprünglich das י schwerlich im Texte stand. v. **16** bringt ohne Zweifel die Strafe: dem Tränken aus dem Zornesbecher steht das Trinken aus dem Taumelbecher gegenüber. Was aber ist mit שבעת anzufangen? v. Orelli u. a. nehmen das Perf. als Perf. proph., aber so geht der schöne Gegens. zwischen 15a und 16a verloren, und גם אתה kommt eigentlich zu spät; endlich ist auch das Perf. vor Imper. und Impf. sehr auffallend vgl. auch die Perff. v. 8. 10. Desshalb haben Hitz. Keil u. a. hier noch einen Rückblick in die Vergangenheit gesehen und קלון von des Chaldäers schändlichem Thun und Treiben verstanden, aber so ist der Satz nach v. 15 völlig überflüssig, ganz abgesehen davon, dass קלון und כבוד in diesem Sinn vom Thun und Treiben der Menschen nicht ohne Bedenken sind. Am einfachsten wird man שתה גם אתה als Beginn des v. ansehen, und da es schwerlich angeht, die vorhergehenden Ww. mit v. 15 zu verbinden, so bleibt kaum etwas änderes übrig, als dieselben an den Schluss von v. 16 zu setzen und zwar, wie Wellh. vorschlägt, als Ersatz für die jetzt unvollständigen und verderbten וקיקלון על כבודך; natürl. muss dann dem שבעת ein ו vorgesetzt werden. והערל ist gewöhnl. erklärt: zeige dich als Unbeschnittenen d. h. in deiner Blösse, das Verb. wäre demnach denomin. von ערלה. Da aber dieser Tropus sonst sich nicht findet, so verdient offenbar die LA. der LXX den Vorzug, sie las offenbar וְהֵרָעֵל: »und werde vom Taumel ergriffen« vgl. Na 2 4 und כוס תרעלה Jes 51 17. 22 und יין תרעלה Ps 60 5. Zu תסוב וגו׳ vgl. Jer 25 15. Fragl. ist קיקלון. Keil u. a. sahen es nach Vorgang der Alten als Zusammensetzung aus קיא und קלון an, also Schandgespei«, ein in diesem Zusammenhang sehr auffallender Ausdruck, auch kommt קי für קיא sonst nicht vor. Die Meisten sehen die Form als aus קלקלון entstanden an vgl. Ew. § 158c, im Aram. findet sich diese Bildung vgl. Levy Chald. Wörterbuch II, 360. Aber auch so ist der Ausdr. höchst bedenklich: Schande wird über deiner Ehre sein«. Wahrscheinlich ist der Schluss verderbt und, wie schon gesagt, als ursprüngl. Text das fälschlich an den Anfang gerückte ושבעת קלון מכבוד zu setzen. Vielleicht wurde das als richtige LA. zu וקיקלון וגו׳ an den Rand geschrieben und drang von da aus, aber nun ohne ו, an falscher Stelle in den Text. Statt der Ehre, nach der sie streben, trifft sie Schmach, weil sie vom Gericht des Zornes Jahves ereilt werden. v. **17** begründet dies Geschick: es kommt in Folge des Frevels am Libanon über sie. Man wird zugeben müssen, dass diese Begründung von v. 15f. etwas Auffallendes hat, man erwartet den Hinweis auf einen andern die Judäer mehr angehenden Frevel, aber begreifen lässt sich das Wort aus der Zeit des Hab., denn schon lange wurde dieser Frevel am Libanon geübt, und er mag nachgrade die Bewohner Pal.'s mit Sorge erfüllt haben vgl. Schrader Keilinschriftl. Biblioth. I, S. 111. 131f. 141. 161. 163. 185: je zahlreicher die Königsbauten in den Euphratländern waren, um so grösser war der Frevel am Libanon, von dem man allein das nöthige Bauholz holen konnte vgl. Jes 14 8. Aus den Denkmälern wissen wir zugleich, wie eifrige Jäger diese Könige der Euphratländer waren. Das Suff. in יחיתן könnte auf בהמות gehen, dann müsste יחיתן Relativs. zu אשר sein; da aber die alten Verss. sämmtl. das Suff. der 2. Pers. gelesen haben, und auch das parallele Glied diese LA. nahe legt, so haben wir offenbar יְחִתֶּךָ zu lesen: der Frevel kehrt auf das Haupt dessen zurück, der

der Erde, an der Stadt und an allen, die darin wohnen. [19] *Wehe dem, der*
zum Holze spricht: erwache! rege dich! zum stummen Steine. Er sollte lehren
können? Siehe, er ist eingefasst von Gold und Silber, und keinerlei Geist ist in
ihm. [18] *Was kann das Schnitzbild für Nutzen schaffen, dass es geschnitzt sein*
*Bildner, das Gussbild und der Lügenlehrer, dass *sein Bildner darauf* ver-*
traut, so dass er stumme Götzen verfertigte? [20] *Jahve ist in seinem heiligen*
Palast: stille vor ihm, alle Welt!

---

ihn verübt. Zu dem ־ִ in יחיתן vgl. K. § 20, 3 Anm. 1. v. **17**b deckt sich mit v. 8b und passt hier so wenig wie dort. Warum die vv. 15. 16 bezw. 15—17 nicht vom Chaldäer verstanden werden können (Stade), ist nicht einzusehen, weder sachlich noch sprachlich lassen sich durchschlagende Bedenken gegen die Abfassung durch Hab. geltend machen. v. **18**. **19** ein viertes (bezw. fünftes) Wehe gegen die Götzendiener. Auffallend ist die Stellung des v. 18: da das הוי sonst eine neue Gedankenreihe eröffnet und v. 18 die weitere Ausführung zu dem in v. 19 begonnenen Ged. giebt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass v. 19 bezw. doch 19a vor v. 18 zu setzen ist. Wahrscheinlich ist das Verhältniss von v. 18 zu v. 19 dasselbe wie das von v. 12 zu v. 9—11: der v. ist erst später hinzugefügt und an falscher Stelle in den Text gedrungen. הקיצה und עורי sind die Rufe der Hilfeflehenden: sie wenden sich an Holz und Stein, nicht aber an den lebendigen Gott vgl. Ps 35 23. 44 24. 59 6. Jes 51 9. תפוש, das meist erklärt wird: »eingefasst mit Gold und Silber«, kommt zwar sonst so nicht vor, doch hat es wohl an אחז 1 Reg 6 10 eine Analogie. Jedenfalls dient der Satz הנה וגו' dazu, den negativen Fragesatz הוא יורה zu begründen, letzterer kann nur heissen: er sollte lehren können d. h. einen Ausweg, Hilfe zeigen? Viell. ist vor הוא das interrogative ה ausgefallen. Zu dem v. vgl. Jes 44 9ff. Jer 10 4ff. v. 18 führt, wie gesagt, den Ged. von 19b weiter fort in einer zweiten negativen Frage. Das Perf. הועיל drückt die Erfahrungsthatsache aus. Die Frage wirkt fort bei מסכה ומורה. Natürlich bezeichnet מורה שקר nicht etwa den Götzenpriester vgl. Mch 3 11. Jes 9 14, sondern den Götzen selbst, was sowohl durch die parallelen Begriffe פסל und מסכה, wie durch הוא יורה v. 19 gefordert wird. In יצר יצריו steckt wohl ein Fehler, wahrscheinlich ist יצר als durch Dittographie entstanden zu streichen und יֹצְרוֹ zu lesen, das Suff. geht auf מורה. Der Götze erscheint als Lügenlehrer, insofern er die, die ihn anrufen vgl. v. 19a, irre führt, er kann ja nicht helfen, er wie seines Gleichen sind nichts als stumme Nichtse (אלילים אלמים). v. **20** wendet der Proph. sich von dem Götzen zu Jahve in seinem heiligen Palast, d. i. inmitten seines Volkes, nicht aber: im Himmel, (Keil u. a.), vor dem die ganze Erde in ehrfürchtigem Schweigen sich beugen soll. Der v. soll vielleicht zugleich zu der Theophanie c. 3 überleiten. Vgl. über den ursprüngl. Sinn zu Zeph 1 7. Die Zugehörigkeit dieser vv. zu dem ächten Bestandtheil von Hab 2 ist fraglich: die starke Berührung mit den Gedankenkreisen des Deuterojes. und mit Jer 10 legt die Vermuthung nahe, dass wir hier einen späteren Zus. vor uns haben: neben den sehr concreten Vorwürfen in den andern Weherufen ist dieser, noch dazu im Munde der Völker vgl. 6a, nicht ohne Bedenken. Erwägen wir das Verhältniss von v. 19 zu v. 18, die Identität von v. 20b mit Zph 1 7a, sowie die Thatsache, dass unser cap. auch sonst manche Erweiterungen erfahren hat, so wird sich die Aechtheit von v. 18—20 mit Sicherheit nicht behaupten lassen.

Cap. **3** enthält ein Lied, das offenbar andere Verhältnisse voraussetzt als c. 1. 2 und auch von einem andern Verf. herrührt. Aus den musikalischen Beischriften v. 1. 19b und v. 3. 9. 13 hat man mit Recht geschlossen, das das Lied aus einem Liederbuche, und zwar der nachexilischen Zeit, entnommen ist, denn diese musikalischen Beischriften hier wie in den Psalmen setzen die Ausbildung der Psalmenmusik des zweiten Tempels voraus. Die Versetzung hierher hat wohl lediglich in dem תפלה לחבקוק ihren Grund, das aber nicht mehr Werth hat, als sonst die Psalmüberschriften. Denn ein

3 [1]*(Gebet des Propheten Habakuk zum *Saitenspiel*.)* [2]*Jahve, ich habe von dir gehört, ich fürchte mich; Jahve, erneuere dein Werk inmitten der Jahre, inmitten der Jahre *thue dich kund*, im Zorn denk an Erbarmen.* [3]*Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Paran; es bedeckt den Himmel*

Zusammenhang mit c. 1. 2 besteht nicht. Die Gemeinde bittet, dass Jahve »inmitten der Jahre« Israel zu neuem Leben erwecke, aber diese Bitte tritt alsbald in den Hintergrund vor der Schilderung der einst erfolgten Theophanie, in Folge deren Israel in das Dasein gerufen wurde, offenbar ist sie als Vorbild der erbetenen gedacht. Nach v. 17ff. scheint eine Dürre und Hungersnoth mit die Veranlassung zu der Bitte gewesen zu sein. Doch kann man zweifeln, ob v. 17ff. den ursprünglichen Schluss unsers Liedes bilden vgl. zu den vv.

v. **1**. Die Ueberschrift vgl. v. 19b. In den Ueberschriften der Psalmen führt על entweder die Tonart, nach der das Lied zu singen ist, oder die musikalische Begleitung ein vgl. על הגתית, על נגינות. Hier ist die Bedeutung fraglich, da שגינות zweifelhaft ist. Der Sing. שגיון findet sich Ps 7 1 und bezeichnet dort das Lied selbst, ohne dass wir freilich seine Bedeutung näher angeben könnten. Hier ist diese Auffassung durch על ausgeschlossen. LXX las offenbar נְגִינוֹת, und dann hätte dies על נ׳ seine Parallele an der Ueberschrift Ps 61, offenbar ist diese LA. vorzuziehen.

v. **2** beginnt sofort mit der Bitte. Fraglich kann der Sinn von 2a sein. Keil u. a. verstehen 2a von dem Strafgerichte, welches Gott durch die Chaldäer über Juda, und hernach über diese Chaldäer selbst verhängen will, während Klein. u. a. v. 2a auf die v. 3ff. beschriebene Theophanie Jahves in der Zukunft beziehen. Aber ohne Zweifel muss v. 2a von einem Hinweis auf die Vergangenheit verstanden werden, nur so ist das פעלך בקרב שנים חייהו begreiflich, und da es sich um eine That des Erbarmens handelt vgl. 2 fin., so muss auch jene erste That eine solche, wenigstens Isr. gegenüber, gewesen sein, während sie freilich seinen Feinden gegenüber ein ganz andres Aussehen hatte. Aus v. **3**ff., die jedenfalls in Erinnerung an jene Errettungsthaten zur Zeit des Mose geschrieben sind vgl. unten, ist überwiegend wahrscheinlich, dass offenbar sie dem Dichter bei פעלך im Sinne lagen. Auch so ist das יראתי vgl. v. 16 völlig verständlich: wenn Jahve erscheint, so ergreift Beben und Entsetzen den sündigen Menschen vgl. 2 20. Zph 1 7 u. ö., vollends dann, wenn vor den Augen des Menschen sich so gewaltige Gerichte vollziehen wie einst und wie sie in Zukunft wieder bevorstehen. Diese eben vertretene Auffassung des פעלך fordert nothwendig בקרב שנים. Das kann nicht bedeuten: im Innern der Jahre, d. h. bevor sie um sind (v. Or.) oder innerhalb der Jahre, die bis zu dem 2 3 erwähnten מועד vergehen (Keil), denn so wäre der Ausdr. ziemlich bedeutungslos, vielmehr steht offenbar בקרב שנים dem Anfang der Jahre gegenüber: durch jenes Errettungswerk Jahves ward Israel geboren; jetzt muss Jahve inmitten der Jahre des allmählich altgewordenen Kindes sein Werk erneuern. Da das Obj. bei תודיע fehlt und man, falls פעלך Obj. sein sollte, ein Suff. erwartete vgl. חייהו, so ist die Vocalisation als Niph. תִּוָּדַע vorzuziehen vgl. LXX. Der Zorn, in dem Jahve des Erbarmens gedenken soll, kann nicht der Zorn über Israel sein, sondern der Verf. denkt daran, dass, wenn Jahve zum Gericht erscheint, eben Zorn ihn erfüllt, und leicht könnte er sich bei der Unberechenbarkeit des Thuns der Gottheit auch wider Isr. wenden, daher die Bitte vgl. Smend Rgesch. S. 99ff. Bei der Schilderung v. 3ff. kann man zweifelhaft sein, ob es sich um eine Beschreibung jener ersten grossen Errettungsthat am Anfang der Gesch. handelt, um deren Wiederholung der Proph. bittet, oder ob der Proph. im Gedanken an jene That die von ihm erbetene im Geiste schaut und beschreibt. Die hier gebrauchten modi der Verba lassen die eine wie die andere Auffassung zu: zum Perf. sowie Impf. consec. wechselnd mit Impf. von der Zukunft vgl. K. § 106, 3a; zum Impf. neben dem Perf. von der Vergangenheit vgl. K. § 107. 1 und Anm. Eine völlig sichere Entscheidung ist kaum möglich, das

seine Hoheit, und die Erde ist voll seiner Herrlichkeit. 4 *Sein Glanz gleicht*
*dem des Lichtes, die Strahlen zu seiner Seite *macht er* zur Hülle seiner*
Macht. 5 *Vor ihm geht die Pest einher, und Fieberglut folgt ihm auf dem Fuss.*
6 *Er tritt auf und macht die Erde *erbeben*, er schaut hin und bringt die*
Völker in Zittern, und es bersten die ewigen Berge, und es neigen sich die

---

hängt zum Theil damit zusammen, dass wir hier ein künstl. archaisirendes, mit Rücks. auf vorliegende Litteraturerzeugnisse verfasstes Lied vor uns haben, zum Theil aber auch damit, dass der ächte Schluss des Liedes wohl nicht erhalten ist. Grössere Wahrscheinlichkeit wird immerhin die zweite Auffass. haben, wie das namentlich v. 15f. nahe legt. v. **3.** אלוה findet sich öfter in der Sprache der Poesie vgl. Dtn $32_{15.17}$ u. ö., hier legt das folgende כי die Vermuthung nahe, dass vielleicht אלהים zu lesen ist; das damit parallele קדוש kommt hier natürlich nicht in seiner ethischen Bedeut., sondern in jener älteren in Betracht, nach der es Gott als den über die Welt Erhabenen, Majestätischen bezeichnet vgl. Jes 6_3. תימן ist schwerl. nom. appell., sondern nom. pr. wie Am 1_{12}. Ob 9, so dass unsere Ortsbestimmung der in Dtn 33_2 entspr. הר פארן ist wahrscheinlich der Höhenzug zwischen Sinai und Seir, der sich längs des älanitischen Meerbusens bis nach Ailath hinzieht (Buhl u. a.), nicht aber das Bergland Azâzimât (Keil u. a.). Nach Dtn 33_2 haben wir uns offenbar die Theophanie so vorzustellen, dass von Theman und vom Geb. Paran die Jahve umgebenden Lichtstrahlen erglänzen, Jahves thatsächl. Ausgangspunkt ist der Sinai. Natürlich ist zu der Zeit der Abfassung dieses Gedichtes das lediglich poetische, aus alter Zeit überkommene Form, thatsächlich hatte damals Jahve der Sinaigott längst Baal, den Besitzer und Herrn Kanaans, verdrängt und seinen Wohnsitz inmitten seines Volks aufgeschlagen vgl. zu Hos 2. Das von מלאה abhängige תהלתו ist nicht verschieden von dem sonst mit הוד parallelen הדר Job 40_{10} oder כבוד Jes 6_3 u. ö. In v. **4** bezeichnet נגה den die Herrlichkeit Jahves ausstrahlenden Lichtglanz wie Ps 18_{13}. Ez 10_4, auffallend ist nur, dass das Wort als Fem. gebraucht ist, denn offenbar ist נגה, nicht aber תהלה Subj. (Hitz. u. a.). Uebrigens haben die Verss. wohl mit Recht נָגְהוֹ gelesen. קרנים sind nicht »Blitzstrahlen«, die von seiner Hand ausgehen, d. h. die er schleudert, denn der so gewonnene Ged. passt noch nicht hierher, auch wäre für den Blitz קרנים ein auffallender Ausdr., der weder im Hebr. noch Arab. sich so findet, vielmehr bezeichnet es die von Jahves Herrlichkeit ausgehenden Strahlen vgl. Ex 34_{29}f., und מידו steht in dem allgemeineren Sinn: »von seiner Seite« vgl. מימינו und משמאלו. Auffallend ist v. 4 fin.: und daselbst ist Verhüllung seiner Macht, d. h. in jenem Lichtglanz, denn unmöglich kann שם gradezu im Sinne des Pron. gefasst werden: »und das ist die Hülle seiner Majestät« (de W.). LXX Aqu. Sym. Syr. lasen וְשָׂם, viell. ist שָׂם zu lesen (Wellh.) und ו als durch Dittographie entstanden zu streichen, so empfinge חביון als zweiter Accus. sein klares Verständniss: »und die Strahlen an seiner Seite macht er zur Hülle seiner Macht« d. h. die Strahlen verwehren dem menschl. Auge weiter vorzudringen und jenen Lichtglanz der göttlichen Majestät selbst zu schauen, den jene Strahlen nur verkündigen. v. **5** weist gleichsam auf die Trabanten, die vor ihm herlaufen II Sam 15_1 bezw. auf die Diener, die ihm folgen I Sam 25_{42}: Pest und Seuche. Zu רשף eig. Glut, dann Fieberglut, Seuche vgl. Dtn 32_{24}. v. **6** ff. beschreiben den Eindruck, den Jahves Erscheinen auf Welt und Menschen macht. וימדד wird öfter als Po. zu מדד »messen« von dem »Messen mit dem Blick« verstanden (Hitz. Klein. u. a.), aber weder kann das מדד heissen, noch spricht der Parallelism. für diese Auffass., auch wäre das Po. von מדד auffallend. Gewöhnl. denkt man an ein Pol. von מוד = מוט, aber ein Verb. מוד = מוט findet sich sonst nie, man müsste schon hier וַיְמֹטֵט lesen. Wellh. vermuthet וַיְמֹגֵג. Zu מוג vom Schwanken der Erde vgl. Am 9_5 und spec. das Pol. Ps 65_{11}. Der Sinn muss jedenfalls ein derartiger sein, denn ויתפצצו giebt offenbar die weitere Ausführung zu 6a. ראה weist auf den Zornesblick des richterl. einherschreitenden Gottes, der die Völker in

uralten Hügel, (uralte Pfade wandelt er). 7 **Es erbebt On*, es fürchten sich
die Zelte Kušans, es zittern die Zeltteppiche des Landes Midjan.* 15 *Du
reitest über das Meer mit deinen Rossen, es *wallen* viele Wasser auf.*
8 *(Zürnt Jahre auf Ströme, oder) wendet sich dein Zorn wider Ströme oder dein
Grimm wider das Meer, dass du über *es* mit deinen Rossen, deinen siegreichen
Wagen dahinfährst?* 9 *Du entblössest deinen Bogen, *gesättigt* mit Geschossen*

Zittern und Beben versetzt. Selbst die Berge, die festesten Bestandtheile der Erde, die in den Anfang der Schöpfung zurückreichen vgl. Ps 90 2. Job 15 7, bersten vgl. Mch 1 4. Na 1 5. הליכות וגו׳ ist offenbar kein selbständiger Satz: »er hat ewige Züge oder Gänge« d. h. er geht die Wege jetzt, die er ehedem gegangen ist (Del.), damit würde ja ein dem Zusammenhang ganz fremder Ged. eingeführt, denn v. 7 schliesst sich unmittelbar an den Ged. vom Erbeben der Berge an und giebt die weitere Ausführung zu ויתר גוים, zudem wäre auch für diesen Ged. der Ausdr. sonderbar, vielmehr kann הליכות nur Appos. zu גבעות עולם sein: sie heissen so, weil Jahve von der Urzeit her über die Höhen der Berge dahin schreitet, nicht aber weil sie zur uralten Schöpfung gehören, wie die Weisheit »Anfang seines Weges« heisst (Hitz.), denn in diesem bildl. Sinn wie דרך wird הליכה nicht gebraucht. Völlig richtig macht aber Wellh. darauf aufmerksam, dass durch dies letzte Glied der v. überfüllt wird. Entw. haben wir hier den Rest eines parallelen Gliedes zu 6b, oder einen Zus. von späterer Hand, letzteres scheint mir schon wegen des gehäuften עולם wahrscheinlicher. v. **7** a will sagen, dass die Leute Kušans von און betroffen werden, der Ausdr. für diesen Ged. ist auffallend, nicht minder aber das און, man erwartet hier neben v. 6 und 7b den Ged., dass sie von Furcht und Angst ergriffen werden. Unter diesen Umständen ist die Vermuthung von F. Perles (Analekten u. s. w. S. 66) beachtenswerth: er will תֵּחַת און vocalisiren. Statt ראיתי übers. Syrohex., als hätte er ראו gehabt, das F. Perles als aus יִירְאוּ verderbt ansieht, alle drei Verba חתת, ירא und רגז finden sich wohl auch sonst neben einander. און ist das ägypt. Anu und griech. Heliopolis. כושן findet sich sonst nicht, LXX nimmt es = כוש, so dass dann der Ged. wäre: Aegypten in seinem ganzen Umfange von Norden bis Süden wird von Furcht ergriffen. ארץ מדין eig. das Land der Ostseite des älanitischen Meerbusens, doch müssen die Midjaniter zeitweise bis in die Nähe von Moab und vom Sinai gezeltet haben vgl. Ex 3 1. 18 1. Num 25. 31. Jdc 6—8. Wellh. sucht auch כושן auf der Sinaihalbinsel. יריעות ist syn. mit אהלי, bei beiden Ausdrücken ist natürlich hauptsächl. an die Zeltbewohner zu denken vgl. das arab. אהל. v. **8** beschreibt, welche Wirkungen Jahves Erscheinen auf die Ströme und das Meer hat, über die Jahve dahinschreitet wie über die Berge. v. 8a ist auffallend, man erwartet neben 8b nur zwei Glieder, da ferner אם בנהרים nach unmittelbar vorhergehenden הבנהרים auffallend ist vgl. auch das folgende Glied, so liegt die Vermuthung nahe, dass dies zweite Glied nicht ursprüngl. ist, oder vielmehr, dass חרה יהוה אם בנהרים Einschub ist, denn wenn v. 15 wirklich vor v. 8 stand, was wahrscheinlich ist vgl. unten, bleibt der Uebergang in die 3. Pers. jedenfalls störend. In v. 8b muss der Ged. offenbar doch der sein, dass Jahve mit seinen Rossen über das Meer dahinfährt und so dasselbe in Aufruhr versetzt, man vermisst desshalb bei תרכב ein auf das Meer bezügl. Suff. (Wellh.). Da ferner das einfache מרכבותיך neben על סוסיך, auffallend ist, so vermuthe ich תִּרְכַּב עָלָיו vgl. v. 15. Das ישועה ist dem מרכבותיך untergeordnet K. § 131, 2 Anm. 5b. כי dient zur Erläuterung bezw. Motivirung der voraufgehenden Fragen. v. **9** malt, wie Jahve schussbereit auf dem Kriegswagen steht. Freilich ist der MT. schwerlich in Ordnung. עריה soll offenbar die Stelle eines Inf. abs. vertreten, danach aber erwartet man ein Verb. von derselben Wurzel vgl. LXX Vulg., während תעור nur als Niph. zu עור gestellt werden kann, das aber in der Bedeut. »entblösst werden« vgl. עריה sich sonst nie findet. Wellh. hat zur Vergleichung II Sam 23 18 herangezogen und als ursprüngl. Text עֹרֵר תְּעוֹרֵר vermuthet, doch wäre als Wurzel wohl

*hast du *deinen Köcher*, zu Strömen spaltest du die Erde.* 10 *Es sehen dich, es kreisen die Berge, *es strömen* Wasser *die Wolken,* die Tiefe erhebt ihre*

jenes עֵרִי Jes 32 11 einzusetzen, von dem ein Po. auch Jes 23 13 sich findet: der Bogen wird entblösst, indem er seiner Umhüllung entkleidet wird, nun ist der Streiter schussfertig vgl. Targ. v. 9b spottet bei dem vorliegenden Text jeder Erklärung. LXX scheint שבעות nicht gelesen zu haben, wohl aber מטות und אמר, Syr. dagegen dachte an die Wurzel שָׂבַע, ebenso codd. 23. 62. 86. 147, welche übers. *ὅ προέβης ἐξηγέρθη τὸ τόξον σου, ἐχόρτασας βολίδας τῆς φαρέτρας αὐτῆς,* sie haben demnach שִׂבַּעְתָּ gelesen, und an Stelle von אמר סלה müssen sie etwa אשפתה bezw. אשפתך gehabt haben, denn ein Suff. der 3. Fem. ist hier ohne Beziehung; eine Verderbniss des MT. אמר סלה aus אשפתה bezw. אשפתך ist bei der nahen Verwandtschaft einzelner Buchstabenzeichen im altsemit. Alphabet leicht zu begreifen. Diese schon von Houbigant vorgeschlagene Conj. löst alle Schwierigkeiten und passt trefflich in den Zusammenhang: war vorher vom Bogen, so ist hier von den Pfeilen die Rede, und treffend schliesst sich der Hinweis auf die Wirksamkeit der von Jahve gesandten Geschosse an. Zu מטות in diesem Sinn vgl. v. 14. Die von Del. u. a. gegebne Erkl. des MT.: »beschworen sind die Pfeile durch's Wort« ist sprachlich wie sachlich kaum annehmbar, jenes nicht, insofern sowohl die Stellung wie die Indetermination von אמר ausfällt, dies nicht, weil der Sinn dieser Worte sich nicht recht in den Context fügt vgl. oben. Dasselbe gilt auch gegen Keils u. a. Erklärung: »geschworen sind Zuchtruthen durch das Wort«, zudem spricht gegen diese Deutung von מטות v. 14, dessen מטים offenbar mit unserm מטות identisch ist. Das letzte Glied lässt sprachl. eine doppelte Auffass. zu, je nachdem man ארץ oder נהרות als das nähere Obj. ansieht; bei jener Auffass. wäre der Sinn: in Ströme spaltest du die Erde (Del. Keil u. a.), bei dieser: Ströme spaltest du und schaffest Festland (Wellh. Ew. u. a.): jene erste Erkl. scheint mir die näher liegende und am wenigsten künstliche. Hitz. wollte ארץ als Acc. der Richtung auffassen: Ströme spaltest du zur Erde, doch hätte in diesem Fall das locale »ah« kaum entbehrt werden können. Zu בקע mit doppeltem Accus. vgl. Zch 14 4. v. **10. 11** setzen den Schl. von v. 9 fort. Das Perf. ראוך, weil es Vorauss. für יחילו ist. LXX haben offenbar עמים gelesen, eine LA., die aber in diesem Zusammenhang wenig wahrscheinlich ist. Auffallend ist das 2. Glied sowohl wegen der Stellung der Satzglieder, da ein Grund für diese Stellung des Subj. nicht ersichtlich ist, als auch wegen עבר, das sonst vom Ueberströmen des Wassers eines Flusses gebraucht wird, nicht aber vom Regen, woran hier doch wohl zu denken ist. Da der Verf. von Ps 77 ohne Zweifel unser Lied gekannt hat, und die dortige LA. v. 18: זרמו מים עבות alle Schwierigkeiten hebt und die Verderbniss unsers Textes aus jenem sich leicht erklärt, so halte ich jenen Text für den ursprüngl.: so ergiebt sich auch ein schöner Gegens. zwischen den Wolken, die den Regen herniedersenden, und der Tiefe, die ihre Stimme erhebt; demnach: »es strömten Wasser die Wolken«. Zum Po. זֹרְמוּ vgl. K. § 55, 1, doch ist viell. besser זָרְמוּ zu vocalisiren, da jene Intensivbildung zu Bedenken Anlass giebt. Hitz. wollte תהום vom Himmelsocean deuten, so dass an den Donner zu denken wäre, aber jene Bedeut. lässt sich durch Gen 7 11. 8 2. Prv 8 27 nicht rechtfertigen. Als Subj. in נשא wird gew. תהום genommen, und zwar bezieht man die zur Höhe erhobenen Hände der Tiefe auf die aufwärtsgeworfenen Wogen, ein in der That ausserordentlich kühnes Bild. רום, das sich nur hier findet, müsste Acc. der Richtung sein wie מרום II Reg 19 22, und zu ידיהו vgl. עיניהו Job 24 23. K. § 91, 2 Anm. 2. Sehr wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor. LXX haben *ὕψος φαντασίας αὐτῆς* und das nun folgende *ἐπήρθη* ist offenbar mit *ὁ ἥλιος* als Subj. zu verbinden, während codd. 23. 62. 86. 147 bieten: *φῶς τὸ λαμπρὸν τοῦ ἡλίου ἐπέσχεν· τὸ δὲ φέγγος τῆς σελήνης ἐστάθη.* Danach kann kaum darüber ein Zweifel bestehen, dass diese griech. Ueberss. שמש mit dem vorhergehenden Verb. als Subj. verbunden haben, was sich auch um desswillen empfiehlt, weil der Sing. in עמד und זבלה ein Subj. nahe legt, auch die asyndetische Nebeneinanderstellung von שמש ירח würde befremden,

Stimme. 11 **Ihren Aufgang vergisst* die Sonne(?), der Mond bleibt in seiner Wohnung beim Licht deiner hinundherfliegenden Pfeile, beim Glanze deines blitzenden Speeres.* 12 *Im Grimm schreitest du über die Erde hin, im Zorn zermalmst du Völker.* 13 *Du ziehst aus, deinem Volke zu helfen, um zu helfen deinem Gesalbten* . . . .

---

wenn beide Subj. wären. Beide griech. Uebers. scheinen aber auch weder רום noch ידיהו gelesen zu haben, die Uebers. der LXX *φαντασία* lässt vermuthen, dass man statt ידיהו viell. מריתו = מראיתו las. Leider ist es nicht mehr möglich, mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln den urspr. Text sicher wiederherzustellen. Ob vielleicht statt נָשָׂא vielm. נָשָׂא = נָטָה vgl. 1Sam 22 2. Jes 24 2 und מזרחו st. רום יד(י)הו zu lesen ist? ר könnte durch Verderbniss aus altem, durch Dittographie entstandenem ו erklärt werden. Der beabsichtigte Sinn wird jedenfalls ein ähnlicher sein. v. **11** setzt den Ged. fort. Da die Vorstellung schwerlich die ist, dass der Mond, nachdem er schon zu scheinen begonnen, seinen Glanz wieder einzieht, sondern offenbar die, dass er überhaupt nicht am Himmel erscheint, wie von Furcht und Entsetzen erfüllt, das die ganze Natur durchzittert, so wird man עמד nicht in der Bedeut. des Eintretens d. h. Zurücktretens (Del. Keil u. a.), sondern vielmehr in der des Bleibens nehmen müssen vgl. Jos 3 16. Ex 9 28; זבלה bietet keine Schwierigkeit dabei, denn dies locale »ah« bezeichnet bisweilen auch den Ort, wo sich etwas befindet vgl. 1Reg 4 14; doch könnte man auch זְבֻלֹה vocalisiren vgl. LXX. Syr., was viell. sogar vorzuziehen ist. Ob freilich זבלה richtige LA. ist, ist fraglich. LXX hat *ἐν τῇ τάξει αὐτῆς.* codd. 23. 62. 86. 147 bieten *τὸ δὲ φέγγος τῆς σελήνης ἐστάθη.* Danach scheint die Vermuthung berechtigt, dass sie hier anders lasen. Es kommt dazu, dass auch die Bedeut. »Wohnung« für זבול fraglich ist vgl. Vollers Dodekapropheton der Alexandriner S. 33f. Demnach muss die Erklärung des ersten Gliedes zweifelhaft bleiben. לאור וגו' geben die äussere Ursache für das Verhalten von Sonne und Mond an. יהלכו ist natürlich Relativs., das Pi. um das schnelle Dahinfahren der Pfeile zum Ausdr. zu bringen. Zu חציך vgl. Ps 77 18f. 18 15 und zu ברק חניתך vgl. Na 3 3. — War bisher die Wirkung der Erscheinung Jahves auf die Natur geschildert, so geht v. **12** nun dazu über, das Gericht über die Völker zu Gunsten Israels zu beschreiben. Zu יצא v. **13** vom Ausziehen Jahves zum Kampf vgl. Jdc 5 4 u. ö.: indem Jahve richtend über die Erde dahinzieht, werden die Völker gleichsam unter seinen Schritten zermalmt. In v. 13a ist das zweite לישע wahrscheinlich Textfehler, denn als Nom. konnte das nicht mit dem Accus. verbunden werden, wie es ja auch vorher den Genit. nach sich hat. Auch LXX, welche vorher *εἰς σωτηρίαν,* hier aber *τοῦ σῶσαι* hat, las offenbar anders, wahrscheinlich לְהוֹשִׁיעַ = לוֹשִׁיעַ vgl. K. § 53, 3 Anm. 7. Was ist aber משיחך? Keil, Del. u. a. wollen das von dem davidischen Könige schlechthin mit Einschluss des Messias verstehen, in welchem das Königth. Davids zu ewigem Bestande erhoben wurde, »wie ja auch unter dem chaldäischen hier und c. 2 der chaldäische König schlechthin verstanden werden muss« (Del.). Aber diese Erklärung leidet an starken Schwierigkeiten, insofern mit dem Ged. des davidischen Königs schlechthin, mit Einschluss des messianischen, keine klare Vorstellung zu verbinden ist, der messian. König ja auch sonst eine ganz andere Rolle spielt, als das hier der Fall sein würde, und insofern sich im AT. andere Stellen finden, in denen משיח unmöglich diese von Del. u. a. statuirte Bedeut. haben kann. Wie in Ps 105 15 die Patriarchen die Gesalbten Gottes genannt werden, so wird derselbe Ausdr. Ps 28 8. 84 10. 89 39. 52 offenbar vom Volke gebraucht, das sich als Erbe der davidischen Verheissungen Jes 55 3ff. ansah vgl. Dan 7 22. 27. Lässt sich diese Bedeutung nicht beanstanden, so wird sie auch hier vorzuziehen sein, weil der Parallelism. dafür spricht; viele codd. wie 23. 62. 86. 147 u. a. übersetzen übrigens den Plur. *τοὺς χριστούς σου* v. **13** b ist der Text sicher corrumpirt. Weder kann das ראש נבית ursprünglich sein, noch ist mit יסוד עד צואר etwas anzufangen. Del. behauptet freilich, hier läge eine Allegorie vor: das Haus des Frevlers werde in drei Theile getheilt: ראש der

[14] *Du durchbohrst mit *deinen* Geschossen das Haupt seiner Fürsten (?), welche daher stürmen, mich zu zerstreuen, deren frevelhafter Uebermuth (?) darauf ge-*

---

obere Theil, יסוד der untere Theil und צואר der mittlere, aber das selbst zugegeben, wie könnte von einer Zerstörung des unteren Theiles bis zum mittleren die Rede sein? Und sollte hier in der That ראש von einem Theil des Hauses zu verstehen sein, während dasselbe Wort im folgenden v. unzweifelhaft im eigentl. Sinn gebraucht ist? LXX hat offenbar einen andern Text gelesen: *βαλεῖς εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον, ἐξήγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου;* cod. 23 übers.: *ῥύσασθαι τοὺς χριστούς σου ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται.* cod. 62. 86. 147: *κατετόξευσας κεφαλὰς ἀνθρώπων ὑπερηφάνων· ἕως ἀβύσσου τῆς θαλάσσης καταδύσονται.* Darnach scheint also cod. 23 einen kürzeren Text vor sich gehabt zu haben. Leider ist mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht zu helfen; nur so viel scheint mir zweifellos, dass, wenn ראש hier ursprünglicher Text ist, es keine andere Bedeutung wie in v. 14 haben kann vgl. Verss. Wellh. findet daher hier wie in v. 14 den Ged. der Vernichtung Pharaos ausgesprochen. Zur Form ערות wäre zu vergl. K. § 75 Anm. 10 und zur Syntax vgl. K. § 113, 2. v. **14** gehört eng mit v. 13b zusammen. Schon um desswillen, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, in dem v. 14 mit den vorhergehenden vv. von v. 9 an steht, ist die Uebers. von Klein. unmöglich: »du verfluchst sammt seinem Scepter das Haupt«, zudem macht במטיו dabei unüberwindl. Schwierigkeiten, weder könnte ב noch auch מטים so gebraucht sein. Vielm. müssen מטים als mit מטות v. 9 identisch angesehen werden: es sind die von Jahve abgesandten Geschosse, mit denen er ראש פרזו durchbohrt. Auffallend ist das Suff. in מטיו. Das kann sich nicht auf ראש beziehen, das dann im bildl. Sinn vom Oberhaupt zu verstehen wäre, was doch hier unmöglich ist, da der Nachdr. offenbar auf den durch יסערו bestimmten פרזו liegt, vielm. könnte es nur dieselbe Bedeutung wie das Suff. in פרזו haben, das bei dem vorliegenden MT. kaum eine andere Beziehung als die auf רשע v. 13b zulässt; ob das ursprüngl. so war, ist bei der Textbeschaffenheit von v. 13b zweifelhaft. Aber bei dieser allein möglichen Auffassung bleibt das Suff. der 3. Pers. doch auffallend: du durchbohrst mit seinen d. i. mit den für den Frevler bestimmten Geschossen das Haupt seines Fürsten! Wahrscheinl. ist בְּמַטֶּיךָ zu lesen (Ew. u. a.) vgl. codd. 23. 62. 86. 147. פרזו ist fragl.; nach den Einen: »Fürst, Anführer« (vgl. Ges. Wellh. u. a.), nach den Andern: »Heereshaufen, Horden, Krieger« (vgl. Trg. Hier. Del. u. a.) Vielleicht ist auch hier der Text verderbt. LXX übers. *κεφαλὰς δυναστῶν.* codd. 23. 62. 86. 147 *ἐξεδίκησας μετὰ δυνάμεως σου τοὺς ἀρχηγοὺς τῶν ἁμαρτωλῶν.* Vollers vermuthete als Text der LXX רֹזְנִים, doch ist das zweifelhaft, da bei der zweiten Uebers. vielleicht eine Verwechslung von פרזים mit פריצים vorliegt. להפיצני zeigt übrigens, dass redendes Subj. ein Collect., näml. Israel, ist; die Wahl des Verb. ist bedingt durch den Vergleich jener Feinde mit einer סערה, welche die Spreu davonführt vgl. Jer 13 24. 18 17. Jes 41 16. Characteristisch ist zugleich das Obj. im folgenden Satz עני, das doch wohl beweist, dass es sich hier um eine Schilderung von Isr.'s Feinden in der Gegenwart handelt, nicht aber um die der Aegypter. עליצותם וגו' ist natürl. als dem יסערו paralleler Relativs. anzusehen, als Nom. nur hier: die Feinde sind als Mörder gedacht, welche den Wehrlosen an abgelegenem Orte, wo Hilfe unmöglich ist, überfallen. Auch hier ist freilich der Text fraglich. LXX übers. den Text von להפיצני an (bezw. פיצני vgl. Vollers Dodekapropheton S. 35): *διανοίξουσι χαλινοὺς αὐτῶν ὡς ἔσθων πτωχὸς λάθρα,* während codd. 23. 62. 86. 147 nach der vorher gegeben. Uebers. fortfahren: *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τῇ αὐθαδείᾳ αὐτῶν ἕνεκεν τοῦ καταφαγεῖν τοὺς πτωχοὺς λάθρα.* Auch die Ueberss. von Aqu. und Symm. sind theilweise erhalten. Aber ich sehe nicht, wie mit ihrer Hilfe und der von Trg. und Syr. ein besserer Text zu gewinnen wäre. v. **15** schliesst die Schilderung ab. Doch steht v. 16 in enger Verbindung mit v. 14, wie andrerseits v. 8 verständlicher wird, wenn v. 15 ihm vorhergeht. Desshalb haben von Gumpach, de Goeje (Nieuwe Jaarb. voor wet. Theol. IV, 304 ff.) v. 15 vor v. 8 gesetzt. Zu v. 15a vgl. Ps 77 20. סוסיך ist als

richtet ist, den Armen im verborgenen Ort gleichsam zu fressen. 16 *Ich höre es,*
und es zittert mein Inneres, bei dem Getöse klirren meine Zähne (Lippen);
*Angst dringt in meine Gebeine, und ich zittere auf *Schritt* und Tritt; ich*
harre(?) auf den Tag der Noth, der über das Volk kommt, das uns bedrängt.

zweites Subj. zu דרכת zu fassen vgl. K. § 144, 4. LXX las freilich רָכַבְתָּ, das mit dem Accus. construirt wird vgl. Gen 49 17. Am 2 15 u. ö. Diese LA. empfiehlt sich dann besonders, wenn v. 15 urspr. vor v. 8 stand; so empfängt die zu v. 8 vorgeschlagene Conj. עלי st. על von hier aus eine Stütze. חמר מים רבים wird gewöhnl. als Appos. zu בים aufgefasst, aber schwerlich mit Recht. LXX las הֹמְרֵי oder הָמְרוּ mit סוסיך als Subj.; jene codd. 23. 62. 86. 147 dagegen הָמְרוּ mit מים als Subj., und diese LA. ist offenbar zu bevorzugen: 15b giebt so die Wirkung von v. 15a an vgl. Ps 46 4. So schliesst sich nun treffend an den Hinweis auf das Brausen der Wogen die Frage v. 8 an: richtet sich etwa gegen sie dein Zorn? v. 16 weist auf die Wirkung, die Jahves richterliches Einschreiten hervorruft: es ist Zittern und Zagen, aber zugleich Befriedigung über die Bedrängniss, die über die Feinde kommt vgl. v. 2. שמעתי hat als Obj. die in v. 2—15 geschilderte Theophanie. לקול kann, da vorher eine Rede Gottes nicht erwähnt war, sich nur auf das Geräusch des zum Gericht einherkommenden Gottes beziehen. Während צלל sonst vom Gellen der Ohren steht vgl. I Sam 3 11. II Reg 21 12. Jer 19 3, bezeichnet es hier das Geräusch der vor Angst aufeinander schlagenden Zähne, denn von einem Geräusch der Lippen lässt sich doch nicht reden. שפה muss demnach die Lippe mit den durch sie verdeckten Zähnen sein. רקב ist eig. ›Morschheit, Mürbheit‹, müsste hier Bezeichnung der den Körper durchwühlenden Angst sein, die ihm allen Halt und alle Festigkeit nimmt, darauf weist sofort das folgende Glied. Ob LXX Syr. nicht viell. רַעַד gelesen haben? Doch vgl. Vollers zu d. St. תחתי kann nicht die unteren Glieder, Knie und Füsse, bezeichnen (Keil u. a.), denn so wird es nie gebraucht, sondern es bezeichnet den Ort, wo sich jemand befindet vgl. II Sam 2 23 u. ö. אשר schliesst sich auf keine Weise an das Vorhergehende an: gewöhnl. wird es als Conj. gefasst, es soll den Grund des Zitterns weiter entfalten (Del.), aber wie kann der Hinweis darauf, dass er ruhig harren soll, eine Begründung für sein Zittern sein? Und ist es in der That rathsam, dem Impf. אנוח eine andere Bedeutung als dem kurz vorhergehenden Impf. ארגז zu geben? Als Relativ. gefasst, steht אשר aber völlig überflüssig. LXX hatte jedenfalls אשר nicht, sie übers. ἡ ἕξις μου bezw. ἡ ἰσχύς μου. Es wäre denkbar, dass sie אשרי hatte, das aber אֲשֻׁרַי gelesen werden müsste vgl. Schleusner unt. ἕξις. Zur Constr. des mit ארגז zu verbindenden אשרי vgl. zu v. 15a. Fraglich ist אנוח, das meist übers. wird: ich harre ruhig (Del. Keil u. a.), aber eine sichere Parallele bezw. Analogie dafür lässt sich nicht beibringen, denn in Thr 3 26 ist לתשועת nicht von דומם (Del.), sondern von יחיל abhängig. Wellh. vermuthet, dass viell. אֶנְחַם zu lesen ist: ich labe mich an der Drangsal, freilich wird sonst der Gegenstand, von dem die Befriedigung ausgeht, durch מן eingeführt vgl. Jes 1 24. Jedenfalls kann יום צרה nur der über die Feinde kommende Tag des Gerichts, nicht aber der der Trübsal für Isr. sein. Bei letzterer Auffass. müsste man 1) das Impf. אנוח anders als das vorhergehende fassen, nämlich als Ausdr. dessen, was das Volk thun soll; 2) müsste man לעם, das völlig indeterminirt ist, von Isr. verstehen. Selbst wenn man aber לָעָם lesen wollte, immer bliebe der Ausdr. angesichts der bisherigen Darstellung vgl. besonders להפיצני v. 14 sehr auffallend; 3) müsste man יגודנו zum Subj. in לעלות machen. Wenn Del. gegen die andere Auffass. von יום צרה den Inhalt von v. 16a geltend macht, so ist dieser Einwand angesichts von v. 2 bedeutungslos. Offenbar ist das Suff. in יגודנו als das der 1. Pers. Plur. aufzufassen, und das indeterminirte לעם findet im Relativs. יגודנו seine nähere Bestimmung. לעלות aber bringt das zu ליום צרה gehörige Verb. nach, der Satz sollte eigentl. lauten: לעלות יום צרה לעם (Hitz.). Zu גוד = גדד vgl. Gen 49 19f. Ohne Zweifel verdient diese Auffass. auch den Vorzug vor der Ew.'s, der יום צ' zum Subj. in יגודנו macht, denn so kommt גוד sonst nicht vor. Zudem spricht gegen

*17 Ja, der Feigenbaum *trägt* nicht *Frucht*, und die Weinstöcke haben keinen Ertrag, es bleibt der Ertrag der Olive aus, und das Feld bringt keine Nahrung, es schwindet das Kleinvieh aus den Hürden, und Rinder im Stalle giebt es nicht.*
18 Aber ich frohlocke in Jahve, ich juble über den Gott meines Heils.
19 Jahve, der Herr, ist meine Stärke, er hat meine Füsse denen der Hindinnen gleich gemacht und mich auf Höhen treten lassen.
Zur Aufführung(?) mit Saitenspiel.

---

alle diese Erkl., welche יום צרה von dem für das Volk erst zukünftigen Tag der Bedrängniss verstehen, dass damit das Verständniss des Liedes eigentlich unmöglich gemacht wird: v. 13a und v. 14 setzen eine schon vorhandene Noth voraus, ihr ein Ende zu machen und an den Frevlern Rache zu nehmen erscheint Jahve, wie kann daher der Dichter hier schreiben: ich bin von Zittern ergriffen, dass ich still erwarten soll den Tag der Noth, wie er anzieht gegen das Volk, es zu drängen? Auch v. **17** weist auf gegenwärtige Noth, Ew.'s Auskunft aber, dass jener Tag der Bedrängniss eben der Höhepunkt, der Tag der Vernichtung für Isr. sei, hat im Text gar keinen Grund. Auffallend ist v. 17 freilich, insofern hier lediglich von physischen Ursachen des Unglücks die Rede ist, während man nach allem Vorhergehenden vielmehr an eine durch Feinde veranlasste Katastrophe denken muss, auch erwartet man hier am Schluss des Gedichts eigentl. einen derartigen Ged. nicht mehr. Wellh. hat demnach vermuthet, dass das Lied mit v. 16 abbricht, und v. 17 ff. ein Schluss von andrer Hand ist, der vielleicht den ursprüngl. verdrängt hat. Statt תפרח, das hier zu wenig aussagt, hat LXX תִּפְּרֶה gelesen, für das auch der Parallelismus spricht. מעשה זית die Frucht des Olivenbaumes vgl. עשה פרי, und zu כחש vgl. Hos 9 2. שדמות sind hier ohne Zweifel die Getreidepflanzen; auffallend ist die Verbindung mit dem Sing. des Präd. wie Jes 16 8 vgl. Duhm zu d. St. und K. § 145, 7b Anm. 3. Vielleicht liegt aber ein Fehler vor: LXX hat τὰ πεδία, codd. 23. 62. 86. 147 ἡ γῆ, ob שָׂדֶה zu lesen ist? Zu אכל vgl. Jo 1 16. גזר sonst trans., nur hier in intr. Bedeutung = »weg sein«. Zu מכלה für מכלא vgl. מורה Ps 9 21. רפתים findet sich nur hier, in der Mischna kommt רֶפֶת im Sinne von »Hürde, Stall« vor.

v. **18** f. geben dem Jubel Ausdr., den des Beters Herz über die in Aussicht stehende Wendung erfüllt. Neben v. 2. 16 ist dieser Ged. in dieser Form auffallend. — Jahve, der Gott seines Heils d. h. der es schafft, ist Grund seiner Freude. עלז = עלץ Ps 5 12 und zu אלהי ישעי vgl. Ps 18 47. 25 5 u. ö. v. **19** ist aus lauter Wendungen, die Ps 18 entnommen sind, zusammengesetzt. Zu יהוה אדני חילי vgl. Ps 18 33; und zu den beiden folgenden Sätzen vgl. Ps 18 34. Statt במותי, das freilich auch Ps 18 34 steht, ist mit LXX במות zu lesen, י ist durch Dittographie entstanden. Bei der sonstigen Originalität dieses Gedichtes gewinnt die oben ausgesprochene Vermuthung betreffs der vv. 17—19 durch die eben constatirte Abhängigkeit von Ps 18 eine neue Stütze. Die letzten Ww. למנצח בנ' haben gewiss einst zur Ueberschrift gehört und v. 1 eröffnet, sie sind an den Schluss versetzt, als dies Lied hier angefügt wurde, weil das תפלה לחבקוק passender als Anfang des Cap. erschien. Statt בנגינותי ist mit LXX בִּנְגִינוֹת zu lesen vgl. Ps 4 1. 6 1. 54 1. 55 1. 67 1. 76 1. Es ist offenbar Bezeichnung des Saitenspiels vgl. Ps 77 7. Thr 5 14, während מנצח noch immer nicht sicher erklärt ist vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, S. 40. Olshausen zu Ps 4 1. Graetz Psalmen 1, 66 ff. Baethgen Psalmen S. XII f. Das hier öfter vorkommende sicher musikalische Kunstwort סֶלָה v. 3. 9. 13 ist ebenfalls noch nicht sicher erklärt vgl. Hupfeld-Nowack Psalmen I, LVIII ff. Olshausen zu Ps 9 17. Baethgen S. XIV f. Des Letzteren Bemerkung, dass der Psalm nicht nur von Habakuk gedichtet, sondern auch componirt zu sein scheint, hat in dem sehr zweifelhaften Suff. von בנגינותי vgl. oben eine mehr als gebrechliche Stütze.

Zephanja.

§ I. Das Buch Zephanja: sein Inhalt.

Die Predigt des Propheten Zephanja dreht sich im Wesentlichen um die Ankündigung des Tages Jahves d. h. des grossen Gerichts über die ganze Erde, von dem das über Juda nur eine Episode ist, aber die, auf die es dem Propheten vorwiegend ankommt.

Der Proph. beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über die ganze Erde v. 2 f. und wendet sich dann sofort an die Bewohner von Juda und Jerusalem, um ihnen, und besonders den Grossen, wegen ihres Götzendienstes und ihres Syncretismus, wegen ihrer ausländischen Sitten und ihres Frevels das Gericht anzudrohen v. 4—9. Schon hört er im Geist das Geschrei im Norden Jerusalems, wo der Feind zuerst eindringt, sich erheben und weist darauf hin, wie Jahve mit der Leuchte alle finstern Winkel nach den Frevlern durchsucht und das Gericht an ihnen vollzieht v. 10—13. Nah und unabwendbar ist dieser Tag, ein Tag der Noth und Finsterniss, ein Tag des Kriegsgetümmels auch über die festen Städte und Burgen. Dann treibt Jahve die Frevler in die Enge, dass sie, den Blinden gleich, umhertappen, ohne einen Ausweg aus der Finsterniss zu finden. Auch ihre Schätze werden sie aus dieser Noth nicht befreien können, denn Jahve macht allen Bewohnern der Erde den Garaus v. 14—18.

Cap. 2 enthält eine zweite Rede, die wahrscheinlich eine etwas andere historische Situation voraussetzt. Während in c. 1 die sichere Ueberzeugung von dem kommenden Gericht vorherrscht, dem Juda verfallen wird und muss, scheint dem Proph. hier die Möglichkeit einer Bewahrung nicht völlig ausgeschlossen. Der Proph. beginnt daher mit der Aufforderung zur Bekehrung, bevor der Grimm des Zornes Jahves über sie kommt v. 1—3, und er begründet nun solche Mahnung näher durch den Hinweis auf das Gericht, das die Philister v. 4—7, die Moabiter und Ammoniter v. 8—10 ereilt. Dann macht Jahve allen Göttern ein Ende, so dass die Völker alle, jedes von seinem Ort aus, ihn anbeten v. 11. Jahve bringt aber auch das Gericht über die Kuschiten v. 12 und die Assyrer und Ninive v. 13—15.

Cap. 3 ist wohl nicht die Fortsetzung von c. 2, sondern die Rede hebt

neu an und wendet sich speciell gegen Jerusalem und seine leitenden Stände, die alle durch ihre mannigfachen Frevel das Gericht Jahves herausfordern v. 1—4. Jahve leistet täglich, was man von ihm erwarten darf. Er hat in den Völkergerichten sich kund gethan und hoffte, dass das einen Eindruck auf sein Volk machen und sie zur Gottesfurcht bringen werde, aber nur um so schlimmer haben sie es getrieben v. 5—7. Darum mahnt der Proph., auf den Tag des Gerichts zu harren, da Jahve sich erheben und seinen Grimm über die Völker ausschütten wird v. 8. Dann wird er den Völkern reine Lippen geben, dass sie ihn anrufen und ihm einträchtig dienen. Jenseits der Ströme von Kusch wird man dann die ihm zukommenden Gaben ihm darbringen v. 9. 10. An jenem Tage soll Zion nicht zu schanden werden wegen seiner Sünden, Jahve entfernt dann aus ihm alle übermüthigen Frevler und lässt ein demütiges und frommes Volk übrig, das keine Sünde thut, sondern ungestört lagert und seiner Güter sich freut v. 11—13.

Mit v. 14 beginnt eine neue Rede, die eine völlig andere historische Situation voraussetzt. Zion soll sich freuen auf das kommende Gericht. Jahve beseitigt seine Widersacher und Feinde. Jahve sammelt dann die Zerstreuten und hilft den Elenden; und sein Volk, das bisher ein Gegenstand des Spottes unter den Völkern war, wird von jetzt an ein Gegenstand des Rühmens und Preisens v. 14—18.

§ 2. Der Ursprung der dem Zephanja zugeschriebenen Prophetien.

Das vorliegende Buch enthält Stücke, die sich nicht alle aus derselben Zeit begreifen lassen, sondern Situationen bezw. Vorstellungen voraussetzen, welche der Zeit, in der Zephanja gewirkt hat, offenbar fremd waren.

Während c. 1 von Niemand beanstandet ist, sind gegen Cap. 2. 3 von den verschiedensten Seiten Bedenken erhoben. Oort (Godg. Bijdr. 1865 S. 812 ff.) beanstandete c. 2_{7-11} und 3_{14-20}; Stade dehnte den Verdacht späterer Abfassung auf das gesammte c. 3 aus, während aus c. 2 ihm nur einzelnes zu Bedenken Anlass giebt, namentlich v. 1—3 u. v. 11 (Gesch. des Volkes Isr. I, 644 Anm. 3); Schwally dagegen glaubte ausser c. 1 nur c. 2_{12-15} dem Zephanja zusprechen zu können, während er 2_{5-12} in das Exil und c. 3 in die nachexilische Zeit setzen will; über 2_{1-4} hält er eine sichere Entscheidung überhaupt nicht für möglich (vgl. ZATW X S. 165 ff.). Auch Wellhausen beanstandete das ganze dritte cap., während er von c. 2 nur theilw. v. 7 und v. 8—11 dem Zephanja absprach (vgl. Skizzen V S. 150 ff.); Budde dagegen erhob nur gegen $3_{9f.}$ und $_{14-20}$ Bedenken, sah aber fast das ganze c. 2, nämlich v. 4—15 als später verfasst an (vgl. StKr 1883 S. 393 ff.).

Zunächst kann darüber wohl kein Zweifel sein, dass c. 3_{14-20} nicht aus der Feder des Zephanja stammen. Während Zephanja sich an das widerspenstige und sündenbefleckte Jerus. wendet, während er dem unbussfertigen Volke Jahves grossen Gerichtstag verkündigt, wendet sich der Verf. von 3_{14}ff. an das in tiefer Erniedrigung und Trauer befindl. Jerusalem, das zum Jubel aufgefordert wird, weil Jahve es wieder aufrichtet und seine Widersacher beseitigt;

war Isr. bisher eine Schmach unter den Völkern, so soll es jetzt zum Ruhm und Preis werden. Jahve will seine Zerstreuten wieder sammeln und als König in seiner Mitte thronen. Demnach setzen diese vv. voraus, dass das einst von Zeph. verkündigte Gericht vollzogen ist, das Verhältniss von 3_{14}ff. zu der prophet. Predigt des Zeph. ist ein ähnliches, wie das von Deuterojes. zu der Verkündigung des Jes. oder von Mch 7_{7}ff. zu c. 6_{1}—7_{6}. Auch c. 3_{9}f. sind ein Einschub aus andrer Zeit. Die vv. unterbrechen nicht nur den Zusammenhang zwischen v. 8 und 11, sie schwächen auch, wie Budde mit Recht bemerkt hat, die folgenden vv., welche auf die Zeit des neuen Heils für Isr. hinweisen, ganz unzulässig dadurch ab, dass sie schon vorher auf das den Heiden aufgehende Heil hinweisen. Endlich zeigt auch das כי im Beginn von v. 9, das hier völlig unverständlich ist, dass die vv. keine grade Fortsetzung von 3_{8} sind. Die vv. bewegen sich mit ihrem stark ausgeprägten Universalismus im Gedankenkreise der deuterojesajanischen Hoffnungen.

Betreffs des zweiten cap. lassen sich mit grösster Wahrscheinlichkeit nur v. 8—11 und theilw. v. 7 beanstanden. Zunächst ist soviel sicher, dass v. 7 nicht in ursprünglicher, sondern überarbeiteter Gestalt vorliegt: es finden sich Gedanken, die mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang stehen, daneben aber eschatologische Gedankenreihen, die offenbar erst später eingearbeitet sind. Löst man diese ab, so bleibt ein Text übrig, der sich durch leichte Aendrung zur Ķinastr. gestalten lässt und so formell wie inhaltlich zu v. 4—6 passt. Inhaltlich steht das beanstandete Stück von v. 7 auf dem Standpunkte von 3_{14-20}: wenn es dem »Reste Israels« den Meeresstrich zuspricht und von einer Zurückführung seiner Gefangenschaft bezw. Wendung seines Geschickes spricht, so setzt dies das von Zeph. verkündige Gericht als eingetreten voraus. Aehnlich liegt die Sache mit v. 8—10: nur aus späterer Zeit haben wir Parallelen zu den hier Moab und Ammon gemachten Vorwürfen, die Israel verhöhnt und übermüthig behandelt haben sollen. Diese Vorwürfe, nicht minder aber Ausdrücke wie שארית עמי und יתר גוי setzen doch wohl die über das Volk hereingebrochene Katastrophe voraus. Vers 11, der auf gleicher Stufe mit $3_{9.10}$ steht, ist schwerlich ursprüngliche Fortsetzung zu 2_{8-10}, sondern von einem dritten, der das Gericht über die Götter der Heidenwelt vermisste, eingefügt; jedenfalls wird v. 11 von v. 12 nicht vorausgesetzt. Budde hat auch v. 12—15 als spätere Bestandtheile angesehen, aber ohne triftige Gründe. v. 12 schliesst sich gut an v. 4—7 an, die das Gericht über Philistaea verkündigten: über Phil. geht der Weg nach Aegypten. Wenn er hier statt מצרים vielm. כוש nennt, so geschieht das wohl um der Bedeutung willen, die כוש bis in die jüngste Zeit hinein für Aegypten gehabt hat. Die Behauptung, dass die Motivirung des Gerichts über Assur fehle, trifft nicht ganz zu, thatsächlich enthält sie v. 15. Ihr Fehlen wäre aber auch hier wie bei der Verkündigung des Gerichts über Philistaea und Kusch begreiflich: der Proph. hat es eben wesentlich nur mit Juda zu thun, alles übrige hat nur nebensächliche Bedeutung. Die andere Behauptung Buddes, dass Sprache wie Wendungen spät und sehr unselbständig sind, ist nur für v. 15 richtig und es wäre denkbar, dass dieser v. später hinzugefügt ist.

Auch v. 3 erregt Bedenken. Freilich kommt das Wort ענו schon in älterer Zeit vor, aber als so ausgeprägter sittlich-religiöser Begriff, wie offenbar hier, hat ענו wie ענוה sichere Analogie nur an einer Reihe von Psalmen. Da zudem v. 3 sich wesentlich mit v. 1. 2 deckt, so wird der Verdacht nicht ganz zu unterdrücken sein, dass vielleicht auch dieser v. erst später hinzugefügt ist.

Ist unsere Anschauung richtig, dass die vv. 4—6. 7 thlw. v. 12—14 bezw. 15 ursprüngliche Bestandtheile unsers Buches sind, so fällt damit natürlich auch die andere Behauptung Buddes, 2 1—3 als Abschluss zur ersten Rede c. 1 zu ziehen, vielmehr beginnt c. 2 eine neue Rede, die vielleicht etwas anders geartete politische Verhältnisse zur Voraussetzung hat vgl. zu c. 2.

§ 3. Zeit und Zeitverhältnisse des Propheten.

Ueber die Zeit, in welcher Zephanja gewirkt hat, will uns die Ueberschrift Auskunft geben: Wort Jahves, das an Zephanja den Sohn des Kuschi des Sohnes des Gedalja des Sohnes des Amarja des Sohnes des Hiskia in den Tagen des Josia kam. Schwerlich rührt dieser v. direct von Zephanja her, aber er enthält doch sicher eine alte und auf selbständige Quellen zurückgehende Tradition, denn nur aus diesem v. kennen wir das Geschlecht des Zephanja. Wird das bis zum vierten Glied zurückverfolgt, so muss das einen besonderen Grund haben, und der lag wahrscheinlich darin, dass der letzte in dieser Reihe, Hiskia, eben eine besondere Bedeutung hatte: wahrscheinlich war er mit dem Könige dieses Namens identisch. Dass מלך יהודה nicht ausdrücklich hinzugefügt ist, kann kein entscheidender Grund gegen diese Annahme sein, denn in jener alten Zeit, in der diese Ueberschrift entstand, konnte das Bewusstsein, um welchen חזקיה es sich hier handelte, noch allgemein verbreitet gewesen sein. Jedenfalls lässt die Angabe, dass Zephanja in den Tagen des Josia gewirkt habe, die eben ausgesprochene Vermuthung zu.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt unsers Buches, so treten uns zwei Momente entgegen, aus denen wir die Zeit der Wirksamkeit annähernd bestimmen können: 1) die sittlich-religiösen Schäden und 2) der Hinweis auf den Tag Jahves, der durch ein Kriegsunwetter heraufgeführt wird. In jener Beziehung ist der Baalsdienst und der religiöse Syncretismus erwähnenswerth 1 4ff., nicht minder die ausländischen Sitten und Gebräuche 1 8. Besonders wendet er sich gegen die Grossen des Reichs, spec. gegen die בני המלך, welche das Haus ihres Herrn mit Frevel füllen 1 8f. vgl. 3 3, und gegen die irreligiösen Reichen, die verstockt auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und sich getrösten, dass Jahve weder Gutes noch Böses thue 1 14. Die Priester entweihen das Heiligthum und freveln an der Thora, und die Propheten sind Prahler und treulose Menschen 3 4. Alle Offenbarungen Jahves in Natur und Geschichte sind umsonst, Niemand geht in sich 3 5ff. Das sind Zustände, wie sie in den ersten Regierungsjahren des Josia durchaus denkbar sind. Bekanntlich bestieg Josia als achtjähriger Knabe den Thron II Reg 22 1, und es ist sehr wahrscheinlich, dass jene unter Manasse zum Siege gekommene syncretistische Richtung, die auch unter Amon in Blüthe war, noch weiter ihr Wesen trieb. Erst als Josia

zur Selbständigkeit herangereift war, brachte er politisch wie religiös eine andere Richtung zur Geltung, eine Wendung, die in seiner Reform 621 auf ihren Höhepunkt kam. Nichts ist daher natürlicher, als dass unser Proph. sich immer gegen die שרים und בני המלך wendet, in denen er offenbar die eigentlich verantwortlichen Vertreter des herrschenden Systemes sieht, dass er aber sich nie gegen den König selbst kehrt.

Freilich hat man gegen diese Datierung unsers Propheten das 1 4 sich findende שאר הבעל geltend gemacht, das setze die Reform des Josia schon voraus, es handle sich nur um Beseitigung der nach jener Reform noch gebliebenen Reste. Aber mit Unrecht: zu 1 4 ist darauf hingewiesen, dass in dieser Stelle vielmehr entweder die Vernichtung des Baal bis auf den Rest verkündigt wird, oder aber dass mit LXX שם st. שאר zu lesen ist. Aber noch von anderer Seite her empfängt dies Resultat eine Stütze, dass Zephanja vor der Reform des Josia gewirkt hat. Die Propheten sind die Sturmvögel des Gerichts: wenn Jahve etwas vor hat mit seinem Volke, sendet er die Propheten Am 3 7, daher die beachtenswerthe Erscheinung, dass sie grade an den politischen Wendepunkten der Geschichte uns entgegentreten. Auch Zephanja ist ein solcher Sturmvogel und sieht das Gericht heraufziehen. Aber welches? An die Assyrer kann er nicht gedacht haben, denn die von ihm verkündigten Feinde sollen ja Ninive den Untergang bringen vgl. 3 12ff., es bleiben nur zwei Möglichkeiten: die Chaldäer oder die Scythen, von denen jene erste kaum in Betracht kommen kann, da die Chaldäer in der Zeit, da Zephanja seine Wirksamkeit ausübte, jedenfalls noch nicht am prophetischen Horizonte erschienen waren: erst 626 machte wahrscheinlich Babylonien sich unabhängig von Assyrien. Es ist demnach offenbar an die Scythen zu denken, die, wie wir aus Herodot I, 105 wissen, auf ihrem Zuge gegen Aegypten, auch Palästina berührten: sie zogen an der philistäischen Küste entlang gegen Aegypten. Freilich wird man zugeben müssen, dass Juda direct schwerlich durch die Scythen gelitten hat, aber dieser Einwand ist bedeutungslos, insofern es uns auch sonst an Beispielen dafür nicht fehlt, dass Prophetie und Geschichte sich nicht immer decken, es handelt sich nur um die Frage, ob ein jüdischer Proph. in diesen Scythenhorden die Vollstrecker des göttlichen Gerichts an seinem entarteten Volke sehen konnte, und diese Frage muss unbedingt bejaht werden, namentlich mit Rücksicht auf Jeremja. Wenn dieser in seinen ältesten Prophetien von dem »Uebel und schweren Verderben« redet, das Jahve vom Norden über Juda sendet, wenn er als die Vollstrecker dieses Gerichts ein Volk von Reitern und Bogenschützen zeichnet, die vom äussersten Norden heranstürmen, um alles zu zerstören, ein Volk, deren Sprache Niemand versteht vgl. c. 3ff., so hat er sicher damals bei seiner mündlichen Predigt an die Scythen gedacht. Wenn er viele Jahre später unter dem Eindruck der chaldäischen Stürme diese Reden niederschrieb, so war es nur begreiflich, dass bei dieser schriftlichen Wiedergabe seiner ersten Reden sich die Chaldäer an die Stelle schoben: sie waren die Vollstrecker des Gerichts, das die Scythen wider Erwarten nicht vollzogen hatten, und da auch sie wie jene von Nordosten her heranstürmten, so vollzog sich diese Verschiebung in der leichtesten Weise. Einen Beweis für diese Beziehung der

ältesten Prophetien des Jeremja und der mit ihnen wohl gleichzeitigen des Zephanja auf die Scythen haben wir in Ezechiel, in dessen eschatologischem Bild bekanntlich Gog und Magog eine grosse Rolle spielen. Offenbar sind sie nichts als der Reflex der Scythen: ausdrücklich weist er darauf hin, dass Jahve in früheren Jahren von ihnen als Vollstreckern des Gerichts über Juda durch die Propheten gesprochen habe 38 17, dass sie, vor vielen Jahren von Jahve bestellt, am Ende der Tage kommen 38 8. Angesichts dieser Worte des Ezechiel ist es unmöglich zu bestreiten, das es in Juda Weissagungen gegeben hat, die durch die Scythenstürme veranlasst waren, denn neben Assyrern und Babyloniern, die ausser Betracht bleiben müssen, wissen wir von andern, aus dem fernsten Norden heranstürmenden Völkern für die vorexilische Zeit nichts.

Lässt sich demnach die Thatsache, dass Propheten den Scythensturm verkündigt haben, mit Rücks. auf Ezechiel nicht bestreiten, so wird die oben ausgesprochene Annahme nicht mehr zu beanstanden sein, dass Zephanja und Jeremja zu diesen Proph. zu rechnen sind, zumal da uns die oben besprochnen sittlich-religiösen Zustände in dieselbe Zeit weisen. Treffend hat übrigens Wellhausen auf Nahums Weiss. über Ninives Untergang in ihrem Unterschied von der des Zephanja hingewiesen und daraus den Schluss gezogen, dass jene auf ganz anderem aktuellen Hintergrunde fusst als die des Zephanja.

§. 4. Die religiöse Bedeutung des Zephanja.

Zephanja bewegt sich durchaus in den Bahnen des Jesaja, Zug um Zug lassen sich parallele Gedankenreihen bei beiden Propheten nachweisen. Wie bei Jesaja die von Nordosten herandrängenden Assyrer den Glauben an das kommende Gericht, den Tag Jahves beleben, so bei Zephanja die Scythen; wie Jesaja Jahve, den Gott der Welt, als den Weltenrichter verkündigt, der einen Vertilgungsbeschluss über die ganze Erde gefasst hat vgl. 2 19. 21. 3 13. 10 23. 14 26. 28 22, so weist auch Zephanja auf ein bevorstehendes Weltgericht, dem Menschen wie Thiere verfallen 1 2f., einem Gericht, das Philistäa, Kusch, Assyrien 2 4ff., vor allem aber Judäa trifft 1 4ff. 3 1ff. Wie Jesaja die Hauptsünde in dem Hochmuth sieht, der sich gegen Jahve auflehnt und auf vergängliche Dinge vertraut vgl. 2 7. 12. 22 8ff., wie er sich gegen die religiös Indiffirenten wendet, welche kein Auge haben für Jahves Thun 5 12, die frivolen Spötter, die über den Gegensatz von Gut und Böse hinaus sind 5 19f., so wendet sich auch Zeph. gegen die Verstockten, die auf ihren Hefen sitzen geblieben sind und bei sich denken: Jahve thut weder Gutes noch Böses 1 12, die trotz aller Offenbarungen Jahves in Natur und Geschichte dennoch nicht in sich gehen 3 5ff., er weist die Reichen darauf hin, wie weder ihr Silber noch Gold sie retten kann von diesem Gericht 1 18, und wie durch dasselbe auch alle Hochmüthigen ausgerottet werden: ein demüthiges Volk, das auf ihn vertraut, lässt Jahve übrig 3 11f. Aber bei aller Aehnlichkeit zwischen beiden Propheten zeigt sich doch ein starker Unterschied: bei Jesaja steht der Gedanke des Weltengerichts in engem Zusammenhange mit den übrigen: Jahve heiligt sich durch Gerechtigkeit 5 16 d. h. er erweist sich als der Ueberweltliche und Majestätische mit

einem Wort als der Heilige dadurch, dass er in diesem Gericht sowohl über Israel wie über die andern Völker seinen Willen zur Anerkennung bringt und verwirklicht. Anders ist das bei Zephanja: er hat den Gedanken des Weltengerichts, aber er ist ein nebensächliches Moment in seinem Gedankenkreise, von einer tieferen Motivirung, von einem Zweck, den Jahve dabei befolgt, ist nicht die Rede. Die vv., welche dieser Behauptung zu widersprechen scheinen, nämlich 2_{11} und 3_{8-10}, wo von einer Vernichtung der heidnischen Götter und einer Anbetung Jahves durch alle Völker die Rede ist, gehören ebensowenig dem Zephanja an wie 2_{8-10}, wo das Gericht über Moab und Ammon damit motivirt wird, dass sie Jahves Volk geschmäht haben. Offenbar ist diese Differenz zwischen Jesaja nnd Zephanja eben dadurch zu erklären, dass der letztere den Gedanken des Weltgerichts als festen Bestandtheil der eschatologischen Erwartungen äusserlich überkommen hat, während er bei Jesaja in nothwendigem inneren Zusammenhange mit seiner gesammten religiösen Auffassung, besonders seinem Gottesbegriff steht.

Smend hat noch auf eine zweite Differenz aufmerksam gemacht, dass nämlich bei Zephanja das prophetische Ideal des zukünftigen Volkes Jahves dahinfällt. Während Jes. nur vom Glauben als der Vorbedingung der Rettung rede und als Träger dieses Glaubens zunächst nur sich selbst wisse, kenne Zephanja einen wenn auch kleinen Kreis von Frommen, der dem Willen Jahves schon jetzt gerecht werde. Die Demüthigen (ענוים), die das Recht Jahves (משפט יהוה) geübt haben, werden dem Gericht entgehen, wenn sie weiter nach צדק und ענוה trachten 2_3. Aus ihnen entstehe mit der Ausrottung der Gottlosen das heilige Volk der Zukunft, das kein Unrecht thue noch Lügen rede. Aber mit Sicherheit lässt sich diese Differenz nicht darthun. Die Stelle 2_3 ist zweifelhaft vgl. zu d. St., die andere Stelle 3_{11}ff. zeigt diesen Uebergang zum Judenthum nicht: hier ist davon die Rede, dass Jahve die übermüthigen Frevler (עליזי גאוה) ausrotten und nur עם עני ודל וחסו בשם י' übrig lassen wird, und hier die so wenig ist Rede von den zukünftigen Bürgern als solchen, die jetzt schon משפט יהוה vollbringen, dass Zephanja vielmehr schreibt ביום ההוא לא תבושי מכל עלילותיך אשר פשעת בי. Beachtenswerth ist die Thatsache, dass der messianische König bei Zephanja keine Stelle gefunden hat: die sittlichen Momente stehen hier so stark im Mittelpunkte, dass der Gedanke an eine Zeit des äussern Glückes unter dem messian. Könige nicht aufkommt.

§ 5. Litteratur.

F. A. Strauss Vaticinia Zeph. comment. illustr., Berol. 1843. L. Reinke Der Prophet Zephanja, 1868.

Fergusson The historical testimony of the proph. Zephaniah, in Journal of the society of biblical Litterature and exegesis 1883 S. 42ff. Buhl zu Zph $2_{11.14}$. 3_{17}ff. ZATW V, 183ff. Schwally Das Buch Zephanja, ZATW X, 165ff. M. S. Terry Zephaniah in The Old et New Testam., Stud. XI, 262ff. Bacher Zph 2_3, ZATW XI, 185f. 260ff. Budde in StKr 1893 S. 393ff. Bachmann Zur Textkritik des Propheten Zephanja, StKr 1894 S. 641ff.

1 [1] *Das Wort Jahves, das an Sephanja, den Sohn des Kuši, des Sohnes des Gedalja, des Sohnes des Amarja, des Sohnes des Hizkija in den Tagen des Jošija des Sohnes des Amon, des Königs von Juda, geschah.*

[2] Fortraffen will ich alles von der Erde, spricht Jahve, fortraffen will ich Menschen und Vieh, fortraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, *und die Aergernisse (?) sammt den Frevlern, und ich will die Menschen*

1, 1. Hitzig hat mit Recht aus der Thatsache, dass die Genealogie hier bis zum vierten Glied rückwärts geführt wird, geschlossen, dass es nur um des an dieser Stelle stehenden Hiskia willen geschehen sein kann, der daher eine besondere Bedeutung gehabt haben muss und wahrscheinlich mit dem Könige dieses Namens identisch war. Der nach Schwally schwerwiegendste Einwurf, dass er nicht ausdrücklich als מֶלֶךְ יהודה bezeichnet ist, ist nicht sehr schwerwiegend bei der Annahme, dass in v. 1 sehr alte vielleicht bis in die Tage des Zephanja selbst reichende Tradition vorliegt: damals wusste man eben, wer dieser Hiskia war. Die zwischen Hiskia und Josia liegende Zeit reicht aus, um event. drei Generationen unterzubringen. Zwar liegt zwischen Hiskia und Josia, dem Zeitgenosssen des Zephanja, ein Geschlecht weniger als zwischen Hiskia und Zephanja, aber man bedenke, dass auf Manasse, obwohl er 55 Jahr regierte, ein Sohn von 22 Jahren (II Reg 21 1. 19) folgte: dieser war also ein Sohn des Alters, ein Umstand, welcher es begreiflich macht, dass Josia der Enkel des Manasse, ein Zeitgenosse Zephanjas, des Urenkels von Manasses Bruder Amarja war (Bijb. Woordenb. vor het Chr. gezin III, 650 vgl. Kuenen II § 78 Anm. 1).

Der Proph. beginnt mit dem Hinweis auf das bevorstehende allgemeine Vernichtungsgericht v. 2f., er wendet sich dann aber besonders an die Bewohner Judas und Jerusalems, die wegen ihres Götzendienstes und ihrer Gewaltthaten von diesem Gericht getroffen werden sollen v. 4—9, im Geist schaut er schon die einzelnen Züge des Gerichts v. 10—13. Dieser Tag Jahves, der über alle Sünder kommen wird, ist nahe und unabwendbar v. 14—18.

v. **2f.** Das Weltgericht, das Zeph. verkündigt, ist ein seit den Tagen des Amos hervortretender Ged., den zuletzt noch Jes. mit aller Schärfe herausgehoben hatte vgl. 2 19. 21. 3 13. 10 23. 14 26. 28 22, er war die nothwendige Consequenz des Glaubens an Jahve, den Weltengott, der vor allem Gott der Gerechtigkeit ist und als solcher sich in diesem Gericht manifestirt. Diesen Zweck des Weltengerichts lässt Zeph. freilich zunächst völlig ausser Acht, erst bei dem Gericht über Juda und Jerus. folgt eine eingehende Motivirung. Zu dem Inf. abs. אָסֹף neben dem Juss. von סוף vgl. K. § 113, 3 Anm. 4 Note 1 und Jes 28 28. Jer 8 13 (falls diese Texte richtig überliefert sind). Da aber gewöhnlich der Inf. abs. und Verb. fin. demselben Stamm zugehören, so dürfte es sich empfehlen, auch hier אָסֵף zu lesen; vgl. zu dieser Form Mch 4 6 K. § 68, 2. v. **3** giebt die Ausführung zu כל v. 2 מכשלות müsste zu מַכְשֵׁלָה gestellt werden, das Jes 3 6 im Sinne von Trümmerhaufen sich findet. Aber warum werden diese als Gegenstände des Vernichtungsgerichtes angeführt? Wellh. ist daher geneigt das Wort = מִכְשׁוֹלִים zu nehmen, wofür sich auch das dabei stehende הרשעים geltend machen lässt. Schwally will וְהִכְשַׁלְתִּי lesen, aber diese Aenderung findet weder in LXX eine Stütze — sie hat hier wohl den vorliegenden Text frei wiedergegeben — noch passt sie zu den andern Verben, die in viel stärkerer Weise den Ged. der Vernichtung zum Ausdr. bringen. Dass LXX hier in v. 2 frei übers. hat, beweist auch ihre Wiedergabe des האדם durch *τοὺς ἀνόμους*: sie nahm an dem allgemeinen Ausdruck Anstoss, während die Ersetzung eines Ausdruckes wie הרשע durch האדם ganz unbegreiflich wäre. Auffällig bleibt freilich v. 3b neben 3a, da sein Zweck nicht zu begreifen ist. Offenbar sind sämmtliche Worte von המכשלות bis zum Schluss des v. späterer Zusatz, denn das Bedürfniss auf Menschen und Thiere, Fische und Vögel noch die Gottlosen

von der Oberfläche der Erde vertilgen, spricht Jahve. 4 Und ich will meine
Hand über Juda und alle Bewohner Jerusalems ausstrecken, und ich will aus diesem
Ort den *Namen des* Baal und den Namen *der Pfaffen sowie* der Priester aus-
tilgen, 5 und die auf den Dächern das Heer des Himmels anbeten, und die
Jahve anbeten *und* bei *Milkom* schwören, 6 und die von Jahve abweichen, und
die Jahve nicht suchen noch sich um ihn kümmern. 7 Still vor dem Herrn
Jahve, denn nahe ist der Tag Jahves, denn hergerichtet hat Jahve das Opfer,
hat die von ihm Geladenen geweiht. 8a Und dann am Tage des Opfers Jahves,
da suche ich heim die Obersten und alle Angehörigen des Königs, 9b die das
Haus ihres Herrn mit Frevel und Trug erfüllen 9a und ich suche an jenem
Tage alle heim, die über die Schwelle hüpfen, 8b und alle, die sich in auslän-

---

folgen zu lassen, empfand doch wohl nicht der Autor, sondern ein späterer Jude, der den Wunsch und die Hoffnung, dies Aergerniss aller Aergernisse aus der Welt verschwinden zu sehen, zur Zeit und zur Unzeit aussprechen musste«. v. **4**ff. Das Gericht über Juda und Jerusalem, begründet zunächst in den religiösen Schäden v. 4—6. Da Zephanja ohne Zweifel vor der Reform des Josia gewirkt hat, so kann שאר הבעל nicht der Rest des Baal sein, der bei der Reform übrig geblieben, sondern es bezeichnet ›Baal bis auf den letzten Rest‹ vgl. zu שְׁאֵרִית Am 1 8. LXX scheint freilich an dieser Stelle שֵׁם st. שאר gelesen zu haben vgl. Hos 2 19. Der Schluss des v. wird kaum so ursprünglich sein: entw. ist את שם zu tilgen, worin Wellh. eine Variante von את שאר vermuthet, oder es ist mit LXX (einige codd. haben freilich *μετά τῶν ἱερέων*, das sich im Syrohexapl. Text am Rande vorfindet) ואת שם הכהנים zu lesen, vielleicht nahm ein Leser an הכהנים Anstoss und schrieb הכמרים an den Rand, das nun in den Text eingefügt wurde. v. **5**. Von der Verehrung des Himmelsheeres, die von Assyrien her in Juda eindrang, hören wir seit der Zeit des Manasse, unter dem eine heftige Reaction gegen die prophetische Strömung, der Jesaja in den Tagen des Hiskia zum Siege verholfen, erfolgte vgl. II Reg. 21 3. 5. v. 5b ist zweifellos verderbt. Zunächst ist הנשבעים neben המשתחוים nicht nur überflüssig, da es mit ihm identisch ist, sondern auch insofern störend, als ליהוה nur von המשתחוים abhängig sein kann, während נשבע in dem hier in Betracht kommenden Sinne mit ב construirt wird. Aber auch והנשבעים kann nicht richtig sein, denn 1) erwartete man, falls ein neues selbständiges Glied angefügt wird, davor die nota accus. und 2) begriffe man nicht, warum die Jahve-Verehrer als Object der Vernichtung hier genannt wären. Offenbar ist ו zu tilgen, so dass הנשבעים eine nähere Bestimmung zum Vorhergehenden bringt. Statt מַלְכָּם vgl. Jer 49 1. 3 wird (nach LXX cod. 22. 36. 51 d. h. Lucian *Μελχομ*) מִלְכֹּם zu lesen sein. Der Syncretismus war unter Manasse zur vollsten Blüthe gekommen vgl. Jer 7 30ff. v. **6** weist endlich auf die, welche Jahve völlig verlassen haben und sich um ihn nicht kümmern. Es sind nicht zwei verschiedene Klassen: die Lasterhaften und die Irreligiösen (Hitz.), sondern die Gottlosen überhaupt vgl. Ps 14 1 u. ö. Im Gedanken daran, dass Jahve schon alle Vorbereitungen zum Gericht getroffen hat, und dies unmittelbar vor der Thür steht, ruft der Proph.: v. **7** Stille vor dem Herrn Jahve. Wir wissen von den alten Arabern, dass sie nach vollzogener Schlachtung eine Zeit stumm den Altar umgaben; das war der Moment, wo man wohl die Gottheit als dem Altare sich nähernd wähnte, um eben von dem Opfer ihren Theil zu nehmen. Aehnlich wird das auch bei den Israeliten gewesen sein, und wahrscheinlich war dies הס מפני אדני י' der Ruf, mit dem diese ehrfurchtsvolle Stille eingeleitet würde vgl. Hab 2 20. Zch 2 17. Das Gericht wird als Opferschlachten dargestellt wie Jes 34 6. Jer 46 10. Die Theilnehmer am Opfermahl mussten sich heiligen d. h. sich vor Verunreinigungen hüten, Lustrationen vornehmen u. s. w. vgl. m. Arch. II, 213, daher heisst es hier הקדיש קראיו. Die von Jahve Geladenen können natürlich nur die Feinde sein, die das Strafgericht in Jahves Auftrag vollziehen vgl. Jes 13 3. v. **8**f.

dische Gewänder kleiden. 10Und dann an jenem Tage, spricht Jahve, erschallt
Geschrei vom Fischthor und Wehklagen von der Unterstadt und gewaltiges
Zetergeschrei von den Hügeln her. 11Heulet, ihr Bewohner des Maktheš, denn
vernichtet ist das Krämervolk, ausgerottet alle, die Geld wägen. 12Und dann
in jener Zeit durchsuche ich Jerusalem mit der Leuchte und suche alle Männer

---

wenden sich gegen die Grossen, besonders auch gegen die Angehörigen des Königshauses, sowie gegen alle, welche sich verschuldet haben durch 1) die Einführung ausländischen Wesens und 2) durch die Vollführung von Frevel und Gewaltthat. Ueber den König selbst schweigt Zephanja. Bekanntlich kam Josia acht Jahre alt II Reg 22 1 zur Regierung, so dass es durchaus begreiflich ist, wenn hier die Grossen und die Angehörigen des Königshauses verantwortlich gemacht werden. Vielleicht ist mit LXX das allgemeinere בית st. בני zu lesen. Auffallend ist es, dass im MT. die Strafandrohung an die Obersten und Angehörigen des Königshauses nicht motivirt wird, während hernach die Liebhaber ausländischen Wesens und Aberglaubens noch besonders characterisirt werden als die, welche Gewaltthat vollführen. Wahrscheinlich ist 9b und 8b mit einander zu vertauschen vgl. Ps 35 6. 7, so dass in הממלאים die Motivirung der Strafandrohung liegt vgl. Jes 3 14. Darauf führt ja auch אדניהם, das sich offenbar nur auf המלך beziehen kann. Zu 'א als begriffl. Sing. vgl. K. § 124. 1c. Die beiden andern Begriffe כל הדולג und כל הלבשים decken sich nicht mit שרים und בני המלך, weder das copulat. ו noch כל lässt das zu. Uebrigens ist wohl dem כל הדולג entsprechend auch כל הלבש zu lesen und das schliessende ם als durch Dittographie entstanden anzusehen. Zu מלבוש נכרי, das natürlich nichts als ausländische Kleidung sein kann, vgl. Jes 2 6 und Dtn 22 11. Lev 19 19. Fraglich ist die Bedeutung von כל הדולג על המפתן in v. **9**. Unmöglich kann an das Eindringen in die Häuser zum Zwecke des Raubes gedacht werden (Ew. Keil u. a.), denn es ist nicht wahrscheinlich, dass der Proph. diese Grossen als gemeine Räuber darstellen will, auch wäre ja der Ausdr. für diesen Ged. ein höchst auffallender, vielmehr ist der Vorwurf gegen diese Grossen hier schwerlich ein andrer als bei den Vorgängern des Zeph.: jene Obersten häufen Schätze auf durch Rechtsunterdrückung etc. Es bleibt nur eine doppelte Erklärung möglich: Meist denkt man hier an eine abergläubische, eben aus dem Auslande eingedrungene Sitte, die wir aus I Sam 5 5 als bei den Philistern heimisch kennen: sie sprangen über die Schwelle des Dagontempels, offenbar aus Furcht vor den Dämonen, welche an der Schwelle des Heiligthums lauern und den Besucher zu schädigen trachten. Hitz. dagegen versteht המפתן von der Schwelle des königl. Palastes und weist darauf hin, dass auch in Persien die Schwelle desselben für heilig gelte; mit Füssen darauf zu treten war grosse Sünde; man schritt vielmehr über sie hinweg (della Valle II, 29. III, 87), mit dem rechten Fusse voran (Olear. S. 335)«. In lebendiger Vergegenwärtigung der Katastrophe hört Zeph. schon das Klagegeschrei sich erheben. v. **10** f. Da der Feind als von Norden kommend gedacht ist, so werden natürlich auch Oertlichkeiten des Nordens genannt: zur Lage des Fischthores vgl. Neh 3 3. 12 39. II Chr 33 14 המשנה vgl. II Reg 22 14 ist wohl der später erbaute Stadttheil auf dem Hügel Akra. Was unter המכתש v. **11** zu verstehen ist, wissen wir nicht, wahrscheinlich war es ein ebenfalls im Norden Jerus.'s gelegenes Quartier, in dem sich namentlich die Handel- und Gewerbetreibenden aufhielten, wie der folgende Satz 'כי נד nahelegt. Ueber כנען zur Bezeichnung der Händler vgl. zu Hos 12 8; נטילי כסף ist damit synonym, denn man konnte Geld nur zahlen, indem man es verwog, da es geprägtes Geld nicht gab vgl. m. Arch. I, 209. Dann sucht Jahve die Gottlosen heim v. **12**, welche unbekümmert um Gottes Vergeltung in den Tag hineinleben. Da die Häuser verhältnissmässig wenig Fenster hatten, waren sie im Innern oft ziemlich dunkel, Jahve durchsucht sie desshalb mit der Leuchte, damit kein Gottloser in seinem Schlupfwinkel ihm entgehe. In הקפאים על שמריהם liegt ein vom Wein entlehntes Bild vor vgl. Jer 48 11: wie der gute Wein, auf seinen Hefen

heim, die erstarrt sind auf ihren Hefen, die bei sich sprechen: Jahve thut
weder Gutes noch Uebles. 13 Ihr Reichthum wird zur Beute, ihre Häuser zur
Oede werden; *sie werden Häuser bauen, aber nicht bewohnen, werden Wein-
berge pflanzen, aber nicht ihren Wein trinken.* 14 Nahe ist der grosse Tag
Jahves, nahe und schnell herbeieilend. Horch, Jahves Tag! bitter kreischt
dann der Held auf. 15 Ein Tag des Zornes ist jener Tag, ein Tag der Noth
und Bedrängniss, ein Tag der Trümmer und Zertrümmerung, ein Tag von Dunkel-
heit und Finsterniss, ein Tag von Wolken und Wolkendunkel; 16 ein Tag der
Trompete und des Kriegsgeschreis über die festen Städte und die hohen Zinnen.
17 Da enge ich die Menschen ein, dass sie wie Blinde gehen, weil sie an Jahve
gesündigt haben, und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub und ihre *Schätze*

gelassen, seinen Geschmack und Geruch nicht andert, vielmehr kraftiger, der schlechte dagegen herber und trüber wird vgl. Jer 48 11. 12, so ist es auch mit diesen Gottlosen: sie verharren in ihrem Thun und Treiben. ייטיב und ירע steht natürlich nicht im ethischen Sinn, sondern von der etwaigen nutzlichen oder schädlichen Thätigkeit Jahves. Es ist dieselbe Gesinnung, die uns in Psalmen wie 10 4. 14 2 u. ö. entgegentritt, vgl. auch die Beschreibung der Götzen Jes 41 23. Jer 10 5. Jahve aber wird sie grausam täuschen, ihre Besitzthümer fallen dem Feinde zu. Ob v. **13b** ursprünglich ist, ist fraglich, die Worte fallen auf, 1) weil ausdrücklich v. 7. 14 die Nähe des Tages Jahves hervorgehoben wird, wie verträgt sich damit die Auss., dass sie, wenn sie Häuser bauen, nicht darin wohnen, wenn sie Weinberge pflanzen, nicht deren Wein trinken sollen? 2) Die Worte enthalten eine öfter wiederkehrende formelhafte Wendung, Am 5 11 finden sie sich fast wörtlich so vgl. Mich 6 15. Jes 65 21f. Ez 28 26. Dtn 28 30. 39. v. **14ff.** weisen auf die Nähe und Furchtbarkeit dieses grossen Gerichtstages hin. מַהֵר kann nicht Part. sein Ew. § 240e, das vielm. מְמַהֵר sein müsste, da die Beispiele für die Abwerfung des praeformativen מ im Pi. fraglich sind vgl. K. § 52, 2 Anm. 6 und ZATW X, 176, man wird daher wohl besser מְמַהֵר lesen. In v. 14b reicht nach massor. Auffassung der erste Theil bis יהוה vgl. zu diesem Ausrufesatz Gen 4 10. Jes 13 4. Jer 10 22 u. ö. מר wäre voraufgestellte adverbielle Bestimmung zu צֹרֵחַ vgl. Jes 33 7. Mit Rücks. auf den Bau von v. 14a schlägt Schwally vor, מר als Praed. zum Vorhergehenden zu ziehen: so gewinnen wir auch in 14b ein längeres und ein kürzeres Glied. Zu שם im temporellen Sinn vgl. Job 35 12. Prv 8 27, nothwendig ist die temporelle Bedeut. hier freilich nicht: da der Proph. vorher Jerus. insbesondere in's Auge gefasst hat vgl. v. 10. 12, so ware es möglich, dass שם sich darauf bezw. auf die Oertlichkeit des Gerichtes überhaupt (Keil) bezieht. Grätz conjicirt für 14b: קול יהוה צרח כגבור, doch ist das eine zu gewaltsame Correctur des Textes. v. **15f.** beschreiben diesen Tag Jahves: es ist ein Tag des göttl. Zornes; die folgenden Worte beschreiben seine Wirkung; die Worte sind absichtlich gehäuft, um so die ganze Furchtbarkeit zu zeichnen. Zu צרה ומצוקה vgl. Job 15 24. Jes 30 6. Prv 1 27; zu שאה ומשואה vgl. Job 30 3. 38 27. Der Schluss des v. ist identisch mit Jo 2 2a. v. **16** deutet darauf hin, dass ein feindliches Heer das Werkzeug in Jahves Hand sein wird. Zu שופר ותרועה vgl. Am 2 2 und zu על הערים הבצרות vgl. Jes 2 15. Zu פנות den Ecken und Zinnen der Festungsmauern vgl. II Chr 26 15. v. **17** nimmt den Ged. des יום צרה in v. 15 auf und führt ihn weiter: Jahve führt die Menschen in die Enge, so dass sie den Blinden gleich gehen d. h. in der von Jahve gesandten Bedrängniss einen Ausweg suchen, ohne ihn zu finden vgl. Dtn 28 29. Bei כעפר ist nicht die Menge vgl. Gen 13 16, sondern die Werthlosigkeit tert. comp. vgl. II Reg 13 7. Jes 49 23, wie das כגללים zeigt. לחמם kommt nur hier vor, da Job 20 23 wohl ein Textfehler vorliegt vgl. Budde zu d. St. Die Bedeutung ›Saft‹ (Ew.) lässt sich nicht rechtfertigen; die Bedeut. ›Fleisch‹, die man mit Rücks. auf das arab. לחם annimmt vgl. LXX ist nicht grade wahrscheinlich, da das

(Saft?) wie Koth. 18 Weder ihr Silber noch ihr Gold wird sie retten können am Tage des Zornes Jahves, wenn durch das Feuer seines Grimms die ganze Erde gefressen wird, denn Vernichtung, *ja*, plötzlichen Untergang wird er allen Bewohnern der Erde bereiten.

II 1 *Stehet beschämt da und schämet euch* . . . . ., 2 *bevor ihr der dahinfahrenden* Spreu *gleich werdet*, bevor der Grimm des Zornes Jahves

---

Hebräische für diesen Begriff verschiedene Ausdrücke hat; die von Friedr. Delitzsch Prolegomena S. 193 statuirte Bedeutung »Eingeweide«, die an unserer Stelle einen guten Sinn gäbe, ist zu zweifelhaft, als dass man darauf bauen könnte. Ob vielleicht eine Corruption vorliegt und mit Rücksicht auf Dtn 34 7 zu lesen ist וְלֵחָם »und ihr Saft«, so dass also hier eine ähnliche Verderbniss vorläge wie Jer 11 19, wo sehr wahrscheinlich בְּלֵחוֹ st. בלחמו zu lesen ist? Graetz will lesen חֵילָם, was mit Rücks. auf v. 13 nicht unwahrscheinlich ist. Der MT. als durch Dittographie des מ entstanden wäre so begreiflich. Von diesem Verderben wird die reichen Sünder all ihr Reichthum nicht erretten können. v. **18** vgl. Jes 13 17. Jer 4 30. Ez 7 19. ובאש וגו' setzt das vorhergehende עברת יהוה fort vgl. Hos 2 15. Die Bedeutung von כל הארץ wird durch v. 2. 3 bestimmt: die Weissagung kehrt so zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Statt אַךְ liest Wellh. mit Recht אם vgl. LXX Syr., denn jenes אַךְ im Sinne der Versicherung hat hier keine Stelle; die Conjectur ist um so wahrscheinlicher, wenn Zeph. Jes. 10 23 vor Augen hatte, wo das schwächere ו st. אם sich findet. נבהלה = בהלה, das vielleicht geradezu hier zu lesen ist, »der von Gott gewirkte plötzliche Schrecken und Untergang« vgl. Jes 65 23. Ps 104 29. Die Begründung in 18c greift über 18b fort auf לא יוכל להצילם, so dass kein Grund vorliegt, 18c oder 18b zu tilgen (Schwally).

Cap. 2 begann wahrscheinlich einst mit einer Aufforderung zur Bekehrung, bevor das Vernichtungsgericht über sie hereinbricht. v. 1—3 des Cap. beschreibt, wie von demselben 1) die Philister v. 4—7 2) die Moabiter und Ammoniter v. 8—11. 3) die Kuschiten v. 12 und 4) die Assyrer betroffen werden. v. 13—15. Die Echtheit des grössten Theils dieses cap. ist freilich bestritten, doch giebt es zureichende Gründe wohl nur gegen die vv. 7 bezw. 8—11. Wahrscheinlich stammt diese Prophetie aus etwas späterer Zeit, als es sich zeigte, dass die Feinde, welche der Proph. vor Augen hatte, ihren Weg nach Aegypten nicht über die Bergstrasse durch Juda, sondern am Meere entlang nahmen.

v. **1—3**. Die Aufforderung zur Umkehr, vielleicht bleiben sie von dem Gericht verschont. v. **1** ist hoffnungslos verderbt. Von קַשׁ denominirt findet sich Po. קֹשֵׁשׁ Ex 5 7. 12 in der Bed. »Stroh zusammenlesen«; Num 15 32f. I Reg 17 10. 12 ist es auch vom Holz gebraucht. Wie von da aus das Hithp. zu der Bedeut. der »geistigen Sammlung, die zur Selbstprüfung führt« (Keil) kommen soll, ist nicht einzusehen. Steiner will auf קשש verw. mit קָשָׁה zurückgehen und erklärt: »nehmt euch fest zusammen und werdet fest«, aber auch für diese Bed. lässt sich ein Beweis weder aus dem Hebr. noch aus den Dialecten erbringen. Das gilt auch von Ew.'s »erbleichet und bleichet«. Ob hier ein Textfehler vorliegt? Cheyne (zu Jes 29 9) und Graetz schlugen vor הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וָבוֹשׁוּ. In 1b sieht man הגוי gewöhnlich als Vocativ an und übers.: Volk, das nicht erblasst (Keil, Hitz. u. a.), aber weder lässt sich für כסף diese Bedeut. erweisen — es ist sonst im Kal und Niph. nur »verlangen, sich sehnen« —, noch schliesst sich הגוי leicht als Vocat. an 1a an, noch ist diese Bezeichnung des Volkes, selbst wenn sie sprachlich zu rechtfertigen wäre, leicht verständlich. Leider ist mit Hülfe der Uebers. kein besserer Text zu gewinnen. Anders ist das mit dem jetzt verderbten Text in **2**a. Der jetzige Text pflegt übers. zu werden: »bevor gebären wird der Beschluss — wie Spreu fährt daher der Tag — ehe denn über euch komme die Zornglut Jahves«. Bei dieser Uebers. fällt auf 1) בטרם mit folgend. Inf. vgl. 2b, 2) das indeterminirte חֹק, 3) das ohne Obj.

über euch komme, *bevor der Tag des Zornes Jahves über euch komme.* 3 Suchet
Jahve, all ihr Frommen des Landes, die sein Recht thun, suchet Gerechtigkeit,
suchet Demut, vielleicht werdet ihr geborgen am Tage des Zornes Jahves (?).
4 Denn ʿAzza wird verlassen, und Aškelon zur Wüstenei werden, Ašdod
wird man am Mittag vertreiben, und ʿEḳron wird niedergerissen. 5 Wehe den
Bewohnern des Meeresstrichs, dem Volk der Kreter: das Wort Jahves kommt

---

unverständl. לדת, wesswegen Ew. übers. »bevor geboren wird die Frist«, 4) die parenthet. Fassung des folgenden Satzes, 5) כמץ עבר in der kaum möglichen Bedeut. des schnellen Herankommens, 6) das indeterminirte יום. LXX las wahrscheinlich לא תהיו st. לדת חק und עֹבֵר st. עָבַר, während sie יום in ihrer Vorlage überhaupt nicht hatte. So gewinnen wir einen trefflichen Sinn: bevor ihr der dahinfahrenden Spreu gleicht. Das von LXX gelesene נִדָּץ ist jedenfalls zu verwerfen. Zu dem Bilde der Spreu vgl. Ps 1 4. Zur Negation לא nach בטרם vgl. K. § 152, 2. v. 2c ist neben 2b eine Dublette, nach dem Syrohex. gehörte 2c nicht zum ursprüngl. Text der LXX vgl. auch Sweete zu d. St., offenbar ist 2c ein Zusatz. 2a und b sind natürlich eng mit v. 1 zu verbinden. Der in v. 1 f. enthaltene Ged. empfängt seine Erläuterung in v. **3**. Zeph. wendet sich an den Kreis der Frommen, die jetzt schon den Forderungen Jahves gerecht werden: sie sollen weiter nach צדק und ענוה streben, damit sie gerettet werden. Offenbar betrachtet er sie als den heiligen Samen, aus dem das Gottesvolk der Zukunft herauswächst. Der Begriff ענו findet sich freilich schon Am 8 4 und Jes 11 4, aber er ist an jenen Stellen doch nicht ein specifisch religiös-sittlicher Begriff wie hier, der Gebrauch hier bei Zeph. hat nur seine Analogie an dem der Psalmen. Rahlfs (עני und ענו in den Psalmen Götting. 1892) hat nachgewiesen, dass ענו in den Psalmen ein religiöser Begriff ist und den unter den Willen Jahves sich Beugenden bezeichnet, es sind die Frommen des Exils vgl. S. 73 ff. Auch hier können sie nicht anders gefasst werden, wie es ja auch sofort aus dem sich anschliessenden Relativs. hervorgeht. Bedeutungsvoll sind die beiden Forderungen von ענוה der Beugung unter Jahve d. i. der Demut und צדק der Gerechtigkeit. Smend macht auf die Verwandtschaft dieser Forderungen mit dem gesetzlichen Judenth. aufmerksam vgl. a. a. O. S. 233. Zu 3c vgl. Am 5 15. Angesichts der Thatsache, dass 3ab offenbar im Wesentlichen mit v. 1, 3c sich mit v. 2 deckt, und bei der auffallenden Uebereinstimmung der Begriffe unsers v. mit exilischen und späteren Psalmen vgl. Rahlfs a. a. O., wird man freilich Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v. 3 nicht ganz unterdrücken können. Vgl. auch 3 11 לא תבושי מכל עלילתיך אשר פשעת בי mit unserm אשר משפטו פעלו. v. **4** ff. begründen die Mahnung mit dem in der nächsten Nähe von Juda sich vollziehenden Gericht. Philistaea wird von ihm betroffen v. 4—7. Wellh. weist darauf hin, dass diese vv. durchaus verständlich werden von der Annahme aus, dass die von Nordosten heranstürmenden Feinde nicht die Bergstrasse, die sie über Juda führen würde, sondern die Strasse am Meer eingeschlagen haben. Der Grund liegt nicht fern: offenbar lockten die reichen Handelsstädte mehr als das viel ärmere Binnenland. עזה und עזובה, עקרון und תעקר sind Paronomasien. Das Niph. von עקר findet sich nur hier, die Bedeutung »einreissen« hat auch das Arab. und Aram. neben der im Hebr. häufigeren: »die Sehnen der Hinterfüsse durchhauen«. Die Vertreibung der Einwohner von Asdod am Mittag soll wohl auf die plötzliche unvermuthete Eroberung hinweisen, wie das aus Jer 15 8 hervorgeht. Gath fehlt viell., weil der Parallelismus nur die Nennung von vier Städten zuliess vgl. Am 1 6 ff. Bemerkenswerth ist übrigens, dass hier wie in den meisten der folgenden vv. die Ḳinastrophe deutlich erkennbar ist. v. **5** wendet sich an die Gesammtheit der Philister, die hier als גוי כרתים bezeichnet werden vgl. 1 Sam 30 14, Ez 25 16. Wellh. erinnert an הכרתי והפלתי und den Kretagenes Zeus (Marna) in Gaza bei Steph. Byz. und Marcus Diaconus. חבל הים deckt sich mit ארץ פלשתים in v. 5b, und דבר יהוה empfängt seine Erläuterung durch והאבדתיך, wofür wohl besser zu lesen ist וְהֶאֱבִדֵךְ, sowohl das parallele דבר י׳ als auch

über *dich*, und *er* wird dich zu Grunde richten, so dass du unbewohnt bist,
Land der Philister! 6 Und *Kreta soll zur Aue der* Hirten werden, zu Hürden
für das Kleinvieh. 7 *Und der Strich *am Meer* soll dem Reste des Hauses
Juda gehören.* In den Häusern Aškelons werden sie am Abend lagern, *am
Meere* werden sie weiden, *denn Jahve ihr Gott wird sie heimsuchen und ihre
Gefangenschaft wenden.*
8 *Ich habe die Schmähung Moabs und die Beschimpfungen der Ammoniter
gehört, womit sie mein Volk geschmäht und sein Gebiet übermüthig verletzt haben.*

---

v. 13 sprechen dafür, vorausgesetzt dass der Schluss des cap. zum ursprüngl. Bestand gehört. Da כנען in dieser Beschränkung vom Philisterlande sich sonst nicht findet, so ist es offenbar zu tilgen (Wellh.). LXX hat das Suff. in 5b dem in 5a conformirt, aber mit Unrecht, Schwally erinnert daran, dass מאין יושב überall, wo es sich findet, sich an Ortsbezeichnungen anschliesst, es wird daher richtiger sein entspr. 5b in 5a עליך zu lesen. Auffallend ist es, dass in 5b das kürzere Glied dem längeren vorausgeht, offenbar ist ארץ פלשתים an den Schluss des v. zu stellen: so gewinnen wir die richtige Ķinastrophe. v. 6 ist, wie schon והיתה zeigt, nicht in Ordnung, da חבל sonst immer Masc. ist vgl. v. 7, aber auch נות כרת רעים ist schwerlich richtig überliefert. Keil übers.: »Aue der Ausgrabung der Hirten« d. h. wo Hirten sich Erdhütten zum Schutze gegen die Sonne machen, was sowohl sachl. wie sprachl. bedenklich ist, jenes, insofern eine derartige Sitte uns sonst unbekannt ist, dies insofern das einfache כרה nicht vom Bau von Erdhütten stehen kann. Ges. wollte es von כָּרָה oder כֵּרָה »Brunnen« ableiten, was insofern zweifelhaft ist, als ein derartiges Nom. sonst nie sich findet. Hitz. dachte an כָּרָה »die Anger«, doch findet sich zu כר »Anger« sonst nur der Plur. כָּרִים; Ew.'s Erkl. »kleine Häuschen« oder »Karren der Hirten« lässt sich sprachlich gar nicht rechtfertigen. LXX übers.: *καὶ ἔσται Κρήτη νομὴ ποιμνίων*, sie scheint demnach gelesen zu haben וְהָיְתָה כְּרֵת נְוֵה רֹעִים. Ist גוי כרתים v. 5 Bezeichnung der Philister, woran nicht zu zweifeln ist, so kann auch כְּרֵת = ארץ פלשתים sein. Wellh. macht darauf aufmerks., dass חבל הים wahrscheinlich Correctur zu חבל v. 7 ist, sie ist an verkehrter Stelle vom Rande in den Text eingedrungen und führte die Verschiebung und Verkennung von כרת herbei. Das am Schl. sich findende וגדרות צאן ist das zweite Glied der Ķinastr. In v. 7a liest LXX richtig חבל הַיָּם: es ist Subj. In ירעון und ירבצון 7b nimmt man gewöhnlich בית יהודה zum Subj., auf das auch die Suff. in יפקדם und שביתם gehen. Dadurch kommt hier ein völlig neuer Ged. in den Text, der mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhange steht, den man auch hier nicht erwartet, vielm. müsste man nach dem Zusammenhange doch annehmen, dass die v. 6 erwähnten רעים Subj. șind. Endlich ist aber auch der Bau dieses v. auffallend, insofern er in die Ķinastr. sich nicht fügt. Offenbar verdankt der v. in seiner vorliegenden Gestalt einer Ueberarbeitung sein Dasein, und zwar wird der v. ursprünglich gelautet haben: בבתי אשקלון בערב ירבצון | עַל־הַיָּם ירעון. Die LA. על הים empfiehlt sich, da עליהם nicht ohne Bedenken ist, das Suff. könnte sich kaum auf etwas anderes als das ziemlich entfernte גוי beziehen. Das wäre bei der jetzigen Stellung dieses Gliedes am Schl. des ursprüngl. v. 7 natürlich völlig ausgeschlossen; viell. hat die Verderbniss עליהם die Versetzung dieses Versgliedes an den Anfang vor בבתי וגו׳ zur Folge gehabt. Die Ueberarbeitung unsers v. kann frühestens im Exil erfolgt sein, denn שארית setzt die eingetretene Katastrophe voraus. פקד wird sensu bono immer mit dem Acc. der Pers. verbunden. Zu שוב שבית vgl. zu Am 9₁₄. Hos 6₁₁. v. **8—10** gegen Moab und Ammon, welche die Judäer gehöhnt und übermüthig behandelt haben. Beide Völker werden freilich schon von Amos 1₁₃ff. 2₁f. bedroht, aber die Begründung ist eine andere. Lässt sich auch das ויגדילו על גבולם aus älterer vorexilischer Zeit verstehen vgl. Am 1₁₃, so doch kaum das חרפת מואב וגדופי בני עמון, dazu haben wir nur aus späterer Zeit Parallelen vgl. Jer 48₂₆f. und mit gutem Grund, denn wie der Ausdr שארית vgl. v. 7, so

[9] *Darum, so wahr ich lebe, spricht Jahve der Heerschaaren, der Gott Israels:*
*Moab soll wie Sedom und die Ammoniter wie ʿAmora werden, *Dornen und**
Wicken, eine Salzgrube und eine Wüstenei auf immer. Der Rest meines Volks
soll sie plündern, und die von meiner Nation Uebriggeblieben sollen sie erben.
[10] *Solches wird ihnen für ihren Uebermuth, dass sie geschmäht und grossgethan*
haben gegen das Volk Jahves der Heerschaaren.
[11] *Furchtbar ist Jahve über ihnen, denn er *vernichtet*(?) alle Götter der*
Erde, und es werden ihn anbeten — ein Jeder von seinem Orte aus — alle
Länder der Heiden.

---

setzen auch diese Vorwürfe die über das Volk gekommene Katastrophe voraus, durch die es ein Gegenstand des Hohnes seiner Nachbaren wurde. Nimmt man dazu die in v. 9 sich findenden Begriffe שארית עמי und יתר גוי, sowie die Thatsache, dase trotz guter Textüberlieferung die Kinastrophe hier nicht mehr durchgeführt ist, so wird die Vermuthung kaum von der Hand zu weisen sein, dass diese vv. später eingefügt sind. v. **8**. Zu Moab vgl. Jer 48_{1}ff.: zu בני עמון vgl. Jer 49_{1}ff. Sonst wird הגדיל על mit persönl. Obj. verbunden vgl. v. 10, hier mit גבולם, es ist gewöhnl. synon. mit חרף, גדף vgl. v. 10; hier muss doch wohl an das übermüthige Verletzen des judäischen Gebietes gedacht werden vgl. Am 1_{13}. Jes 15_{4}ff. Jer 48_{1}ff. 49_{1}ff. v. **9** bringt die Strafe, wobei freilich nicht ersichtlich, in welchem Verhältniss Plünderung und Besitznahme dieser Gebiete durch den judäischen Rest zu ihrer dauernden Verödung stehen — abermals ein Zeichen, dass wir das Werk eines spätern Schriftstellers vor uns haben, der gangbare Anschauungen über das Gericht, unbekümmert um die Frage der Zeitfolge, nebeneinander stellt. Die feierl. Einführung mit Rücks. auf die Verhöhnung Judas, in dem sie Jahve verhöhnt haben. Er wird ihnen als der allmächtige Richter sich erweisen. ממשק ist ἁπ. λεγ. und seiner Bedeutung nach nicht sicher zu bestimmen, gewöhnlich wird es mit dem nicht weniger zweifelhaften משק Gen 15_{2} zusammengestellt und im Sinn von »Besitz« gefasst. Graetz vermuthet קִמּוֹשׂ oder קִמְּשֹׂנִים vgl. Hos 9_{6}. Prv 24_{31}, und in der That würde dies neben חָרוּל gut passen. חרול, das sich noch Job 30_{7} und Prv 24_{31}, findet, bezeichnet wahrscheinlich eine Latyrusart, etwa »Wicken« vgl. ZATW X, 1887 und Löw Aram. Pflanzenname S. 173. Auch מכרה, das man mit »Grube« übers., ist ἁπ. λεγ. Hitz. erinnert zum Verständniss von מכרה מלח an die im Süden des todten Meeres sich findenden Lager von Steinsalz und Steinsalzmassen vgl. Lynch expedition cap. 14 S. 201 ff. Die Suff. in יבזום und ינחלום gehen auf Moab und Ammon als Volk, und meist sieht man in dem letzten Verb. den Ged. angedeutet, dass die Moabiter und Ammoniter Judas Sklaven werden vgl. Jes 14_{2}. 61_{5}, wofür man einen deutlicheren Ausdr. erwarten sollte vgl. oben. גוֹי ist defect. st. גויי geschrieben. v. **10** schliesst die Drohung gegen Edom und Moab ab. Hier steht הגדיל in seiner gewöhnl. Bedeut. vgl. zu v. 8. v. **11** ist ursprüngl. schwerl. direete Forts. von v. 8—10, sondern Einschub eines Lesers, der das Gericht über die Götter der Heiden vermisste. v. 11b trägt auch einen dem ganzen Zusammenhange fremden Ged. ein: wenn es sich hier um ein Vernichtungsgericht über die verschiedenen Völker handelt und v. 8ff. sagen: auch das Gebiet von Moab und Ammon wird zur unfruchtbaren Steppe ähnlich wie Philistaea zum Weideland wird, wie passt dazu ein Ged., wie ihn 11b ausspricht? Oder sollte der Verf. die hier genannten Völker von der endl. Anerkennung Jahves ausschliessen? Das Suff. in עליהם kann nur auf die vorhergenannten Völker Moab und Ammon bezogen werden, und zwar ist wohl על in seiner lokalen Bedeutung zu lassen: Das Gericht, das sich an ihnen auf der Erde vollzieht, ist Offenbarung Jahves, der furchtbar über ihnen ist. LXX Syr. haben נראה übers., eine LA., die angesichts von Zch 9_{14} jedenfalls möglich erscheint. רזה ist schwerlich richtig, denn 1) ist רזה intrans. 2) bedeut. es »mager sein« bezw. »abgemagert werden«, eine Bedeut., die in diesem Zusammenhang schwerlich möglich ist, selbst wenn

12 Auch ihr, Kuschiten, seid erschlagen von *seinem* Schwert . . . . . .
13 Und er wird seine Hand gegen Norden wenden und Assur vernichten und Ninive zur Wüste machen, zur Steppe der Wüste gleich.
14 Und es werden Herden in ihm lagern, alle Thiere des *Feldes*(?). Sowohl Pelekan wie Igel werden auf seinen Knäufen herbergen, *Eulen* im Fenster singen, *Raben*

man das Pi. vocalisiren wollte. Was freilich ursprünglich stand, ist fraglich, mit Hülfe der Verss., die vielleicht dem Zusammenhang entsprechend übers. haben, ist der urspr. Text nicht sicher zu gewinnen. Ob viell. יַכְרִית st. רזה את stand? Jenes giebt LXX im Dodekaproph. gewöhnl. durch das hier sich findende ἐξολεθρεύειν wieder. Graetz vermuthet יְזָרֶה, das aber zu schwach ist seiner Bedeut. nach. Wodurch diese Götter vernichtet werden, lässt sich nur vermuthen: doch wohl dadurch, dass er die Reiche, deren Völker diesen Göttern dienen, vernichtet und sie so als ohnmächtig erweist. Dadurch kommen diese Völker zugleich zur Erkenntniss Jahves und zu seiner Verehrung v. **11**b. Die Differenz dieses v. 11b mit Stellen wie Jes 2 2ff. Mch 4 1ff. Zch 14 16 u. a. ist offen anzuerkennen, denn die Behauptung, dass וישתחוו.....ממקומו ein prägnanter Ausdr. sei für: sie werden jeder von seinem Ort nach Jerus. ziehen, um anzubeten (Keil, Klein.) ist unbegründet. Zu כל איי הגוים vgl. Jes 40 15: offenbar steht איים im Sinne von »Länder« überhaupt. Vielleicht steht dieser v. mit seiner Polemik gegen die Götter unter dem Einfluss des Deuterojes. v. **12** ist jedenfalls nicht grade Forts. zu v. 11, weil גם so keinen verständigen Sinn giebt, man kann nur zweifeln, ob er Forts. von v. 8—10 oder von 4—7 ist. Im letzteren Fall, der mir der wahrscheinlichere ist, muss man freilich annehmen, dass er in der ursprüngl. Form nicht erhalten ist: die Ḳinastrophe ist verloren gegangen, die in 4—7 und in 13—15 hervortritt. Der Anschl. an v. 4—7 empfiehlt sich auch um desswillen, weil der Weg nach Aegypten über Philistaea geht. Wegen v. 13 wird חרבו gelesen werden müssen. Zu חללי חרבי vgl. Jes 66 16. Vielleicht ist der v., der die Ḳinastr. nicht hat, verstümmelt, eine Vermuthung, die in המה ihre Stütze finden könnte, da dies jetzt nicht ohne Bedenken ist, insofern das zur Heraushebung eines Pronom. dienende היא bezw. המה sonst unmittelbar auf dasselbe folgt. . . v. **13—15** bringen das Gericht über Assur. Budde hat die vv. als Einschub angesehen, weil sowohl Inhalt wie Sprachgebrauch und Darstellung in spätere Zeit weisen, jenes namentlich, insofern jede Begründung des Gerichts fehlt. Aber auch vv. 4—7 haben eine solche nicht, ohne dass wir doch in diesen vv. und bes. in v. 7 in seiner ursprüngl. Form einen Grund fänden, sie Zeph. abzusprechen. Zudem war in der Zeit des Zeph., nachdem so manche Verkündigung des Gerichts über Assur seit den Tagen des Jes. erfolgt war, eine Begründung zu entbehren: jeder kannte Assur als den Frevler, der Gottes Plan freventlich überschritten hatte. Was aber die Unselbständigkeit der Darstellung angeht, so trifft dieser Vorwurf in gewissem Sinn freilich v. 15, über dessen ursprüngl. Zugehörigkeit man zweifelhaft sein kann. Zu dem auffallenden Juss. v. 13, für das Wellh. lesen will וְיַטֶּה vgl. K. § 109, 2b Anm. Am einfachsten wäre es, wenn man annehmen könnte, dass in 12b ein Perf. proph. stand, das durch וַיֵּט, וַיְאַבֵּד und וַיָּשֵׂם fortgesetzt würde, doch wird diese Annahme durch v. **14** ורבצו nicht empfohlen. Unverständlich ist כל חיתו גוי, denn das kann nicht sein »allerlei Thiere schaarenweise oder in Masse« (Keil, Ew. u. a.) oder »Gethier jeglichen Geschlechts« (Hitz.), da גוי nichts als »Volk« ist. Wahrscheinlich ist der Text verderbt, LXX (τῆς γῆς) Trg. (ברא) scheinen גוי nicht gelesen zu haben, viell. שָׂדָי? Jedenfalls lässt sich dem überaus zweifelhaften כל חיתו גוי keine Stütze für die Aenderung von עדרים in ערבים (Araber) entnehmen (Wellh.). Zu חיתו vgl. K. § 90, 3b. In ähnlicher Weise wie hier werden קאת u. קפד auch Jes 34 11 vgl. Ps 102 7 erwähnt, aber unsere Stelle ist durchaus eigenartig und der Schluss auf Abhängigkeit unserer Stelle von jener (Budde) ungerechtfertigt. קאת verstehen die Verss. von Pelekan, während קפד sehr zweifelhaft ist: gew. Igel vgl. das entsprechende Wort im Aram. und

auf der Schwelle . . . . 15 *Das ist die stolze Stadt, die so sicher dalag,*
die in ihrem Herzen sprach: ich und keiner mehr. Wie ist sie zur Wüste
geworden, zum Lager für die Thiere! Jeder der vorübergeht, wird über sie
zischen, wird seine Hand schwenken(?).

3 1 Wehe der aufrührerischen und besudelten, der gewaltthätigen Stadt.
2 Sie gehorcht nicht und nimmt keine Zurechtweisung an, auf Jahve vertraut sie

---

Arab., während Hitz. Cheyne es von der Rohrdommel, Dillmann aber vom Raben versteht. Da es sich um die zerstörte Stadt handelt, so wird man sich die Säulenknäufe als am Boden liegend zu denken haben. יְשׁוֹרֵר erfordert vor sich den Namen eines Vogels, nicht minder aber muss vor בַּסַּף der Name eines Thieres stehen. Für קוֹל vermuthet Wellh. כּוֹס vgl. Ewald, und st. חרב ist offenbar עֹרֵב vgl. Jes 34_{11} und LXX zu lesen. Ist jene LA. כוס richtig, so ist ישורר allerdings auffallend, ob viell. statt dessen יְיַנְשׁוּף zu lesen ist? Bei der grossen Verwandtschaft unsers v. mit Jes 34_{11} liegt diese Vermuthung nahe. Der Schl. von v. 14 ist ganz unverständl. Gewöhnl. versteht man ארזה vom Cederngetäfel und übers.: denn ihr Cedernwerk hat er entblösst, aber 1) fügt sich dieser Satz des Grundes nicht zum Vorhergehenden, und 2) ist der Ausdruck auffallend: die Wand wird blosgelegt, wenn das Cederngetäfel abgeschlagen wird. Ew. Hitz. u. a. wollten desshalb אֵרְזָה vocalisiren, das = הֵרְזָה sein soll: »denn er zerstört, legt blos«, aber weder ist diese Erkl. sprachlich möglich, ganz abgesehen davon, dass הרזה nicht = »zerstören« ist, noch fügt sich auch dieser Satz gut zum Vorhergehenden. Bei der Gleichheit von vier aufeinanderfolgenden Consonanten am Schluss von v. 14 und Anfang von v. 15 הערה verdient die Vermuthung Buhls Erwägung, dass dieser Schluss von v. 14 vielleicht aus Bruchstücken des folgenden זאת העיר העליזה entstanden ist. v. **15** zeigt einen grossen Mangel an Originalität, er scheint aus gangbaren Phrasen zusammen gesetzt: zu זאת העיר העליזה vgl. הזאת לכם העליזה; היושבת bis אפסי עוד findet sich wörtlich Jes 47_8; איך היתה לשמה = Jer 50_{23}. 51_{41}; zu כל עבר עליה ישרק vgl. Jer 19_8 כל עבר עליה ישם וישרק. Das ־ִי in אפסי ist wohl nicht Suff., sondern Bindelaut des stat. constr. vgl. זולתי, מני vgl. K. § 90, 3a; § 152. Bei der Fassung als Suff. ergeben sich Schwierigkeiten, von der gewöhnl. Bedeut. von אפס »Nichtsein« aus käme man nicht zu der Auffassung: »wie ich ist nichts mehr«; אפס = »nur« nimmt Suff. nicht an, und die Bedeut. »ausser« ist nicht nachweisbar. Zu מרבץ לחיה vgl. Ez 25_5. יניע ידו ist gewiss Gestus des Spottes und nicht sinnverschieden von יניע ראשו. Bekanntlich hat sich dies Wort über Ninive nicht erfüllt: die Scythen, welche dies Wort als die Vollstrecker des Gerichts schaut, haben vielmehr die Meder gezwungen, die Belagerung Ninives aufzuheben, vorausges., dass Herodots Nachricht begründet ist vgl. S. 229.

3, 1—13 beschreiben den Zustand der Unbussfertigkeit und Widerspenstigkeit Jerusalems und besonders seiner leitenden Stände, obwohl Jahve es an Nichts, was man von ihm zu erwarten berechtigt war, hat fehlen lassen v. 1—7. Darum weist Jahve auf das kommende grosse Völkergericht v. 8, von dem das über Juda ein Theil ist v. 11ff.: alle übermüthigen Frevler werden ausgerottet, und es bleibt ein demütiger Rest im Lande, der seinem Gott anhängt und Ruhe und Sicherheit geniesst. Ueber die vv. 9 u. 10 vgl. unten.

Wie v. 2ff. zeigen, ist Jerus. angeredet. Auffallend sind die indeterminirten Particc., die nur als Vocative gefasst werden können: מוראה ונגאלה, sie stehen wohl des Nachdrucks wegen vorauf. Zum Partic. מוראה von מרא = מרה vgl. K. § 75 Anm. 22. Zu נגאלה vgl. Jes 59_3. v. **2** rechtfertigt das מוראה. Zu לא שמעה בקול vgl. Jer 7_{28}: Jahves Stimme, wie sie durch die Propheten an sie ergeht. ביהוה in 2b steht absichtlich vorauf: sie vertrauen auf äussere Machtmittel, auf eine Politik von Lug und Trug u. s. w., vgl. Jes 7, aber nicht auf Jahve, darum kommen sie auch in der Zeit der Noth nicht zu

nicht, und ihrem Gott naht sie sich nicht. 3 Ihre Obersten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen, ihre Richter Wölfe des Abends . . . . 4 Ihre Propheten sind Prahler, treulose Menschen, ihre Priester entweihen das Heilige, freveln gegen die Unterweisung. 5 Jahve ist gerecht in ihrer Mitte, thut keinen Frevel, jeden Morgen lässt er ans Licht treten, was Rechtens ist, nichts wird vermisst, — aber der Frevler kennt keine Scham. 6 Ich habe Völker ausgerottet, ihre

ihm. v. **3. 4** wendet sich der Proph. gegen die leitenden Stände: die obersten Beamten sind brüllende Löwen, in jedem Augenblick bereit, sich auf die Beute zu stürzen und zu zerreissen vgl. Ez 19_{2}. Prv 28_{15}, ihre Richter זְאֵבֵי עֶרֶב, d. h. am Abend auf Raub ausgehende Wölfe vgl. Hab 1_{8}; die Uebers. der LXX von ערב durch *τῆς Ἀραβίας* ist offenbar verfehlt, ebenso die Erklärung nach זאב ערבות Jer 5_{6}. Zweifelhaft ist לא גרמו. Gewöhnlich übers. man: »welche nichts übrig lassen für den Morgen« vgl. verss., aber es ist weder einzusehen, wie גרם zu dieser Bedeut. kommt, noch was dieser Zusatz soll, in dem auch das Perf. auffallend ist. Offenbar stehen ערב und בקר in einer gewissen Beziehung zu einander, aber die in jener Uebers. angedeutete: »die am Abend auf Raub ausgehen und nichts für den Morgen übrig lassen«, ist doch wenig wahrscheinlich. Schwally versucht eine Erkl. auf Grund der Num 24_{8} vorliegenden Bedeutung, streicht aber לא, so dass er den Sinn gewinnt: »welche Knochen zerkauten bis zum Morgen«, aber diese Tilgung des לא ist gewaltsam, und der Ged. kein besonders ansprechender. Wahrscheinlich liegen hier Textfehler vor. Auch Jeremja begründet das Gericht über die Proph. mit ihrem eitlen Prahlen (פַּחֲזוּת) und ihren Lügen vgl. 23_{32}. בֹּגְדוֹת v. 4 kann nur als Plural zur Bezeichn. des Abstr. aufgefasst werden vgl. חָכְמוֹת Prv 1_{20}, viell. aber ist gradezu an ein Femin. mit der Endung וֹת zu denken. Sie sind treulos, insofern sie eben nicht in den von Jahve gewiesenen Wegen gehen, sondern Lügen verkündigen. קֹדֶשׁ ist alles, was Jahve gehört und mit ihm in Beziehung steht, es will als solches gewerthet werden, statt dessen profaniren es die Priester, die berufenen Hüter von Jahves Eigenth.; sie freveln zugleich gegen die von Jahve ausgehende Unterweisung. Gewöhnlich wird תורה auf das Gesetz beschränkt, welches den Unterschied zwischen Heiligem und Profanem überall bestimmt, aber zu dieser Beschränkung liegt kein Grund vor: der Vorwurf ist hier kein andrer als bei Hosea, der ja auch den Priestern den Vorwurf macht, dass sie Jahves Thora ausser Acht lassen. **5. 6** betonen demgegenüber, dass Jahves Verhalten einen ganz andern Erfolg hätte haben sollen: wie er an jedem Tage das Seine thut, so hat er es auch an besondern Lebensbeweisen in den gewaltigen, von ihm heraufgeführten Katastrophen in der Gesch. der Völker nicht fehlen lassen. Jahve, der in Jerus. thronende, ist צדיק, insofern er immer dem zwischen ihm und seinem Volk bestehenden Verhältniss Rechnung trug und leistete, was es von ihm erwarten konnte, darauf weist 5b: Jahve lässt an jedem Morgen an's Licht treten, was Rechtens ist, damit wird auf Jahves erhaltende Thätigkeit in der Welt gewiesen. Freilich lässt sich נתן לאור sonst nicht nachweisen, auch lässt sich nicht läugnen, dass לא נעדר auffallend kurz ist nach dem vorhergehenden Satz, der ev. sein לאור entbehren könnte vgl. zu נתן Mch 7_{20}, aber die von Schwally gegebene Uebers. von לאור לא נעדר »keinen Tag bleibt er bezw. es aus« ist sprachlich schwerlich zu rechtfertigen, die Stelle, auf die man sich gewöhnl. für diesen distributiven Gebrauch von ל beruft Am 4_{4}, ist keine sichere Stütze vgl. zu d. St. In נעדר ist wohl am einfachsten משפטו als Subj. anzunehmen. Klein. u. a. haben hier schon an die göttl. Strafgerechtigkeit denken wollen, in der er sein Recht dokumentirt, aber diese Auffass. verträgt schon בבקר בבקר nicht, sie greift auch dem folgenden v. vor; ebensowenig wird man aber mit Keil an die tägl. Verkündigung seines Willens durch Gesetz und Proph. denken können, dabei kommt צדיק nicht zu seinem Recht. Freilich all solch Thun Jahves war umsonst: die Frevler gingen nicht in sich. v. 6 weist auf die Offenbarungen Gottes in den ausserordentl. Ereignissen der Gesch. In der Meinung,

Zinnen sind zerstört, ich habe ihre Strassen verwüstet, so dass es keinen Wandrer mehr giebt, zerstört sind ihre Städte, ohne Menschen, bewohnerlos. [7]Ich sprach: nur fürchten möge *sie* mich, möge Zurechtweisung annehmen, nicht möge *ihren Augen* entschwinden alles, was ich ihr befohlen habe; doch mit Eifer haben sie ihr verderbtes Wesen getrieben. [8]Darum harret auf mich, sagt Jahve, auf den Tag, da ich als Zeuge aufstehe, denn mein Recht ist es, Völker zusammenzubringen und Königreiche zu versammeln, um über sie meinen Grimm, alle Gluth meines Zornes auszugiessen, denn durch das Feuer meines Eifers soll die ganze Erde gefressen werden. [9]*Denn dann will ich den Völkern reine Lippen geben, dass sie alle den Namen Jahves anrufen und ihm ein-*

---

dass v. 6 schon mitten in das bevorstehende Völkergericht einführt, von dem das über Juda nur ein Theil ist, wollte Budde (StKr 1893 S. 395 f.) v. 6 nach v. 8 stellen, aber mit Unrecht, denn 1) handelt es sich hier nicht um das zukünftige, sondern um vergangene Gerichte. Da v. 8. 11 ff. durchweg Impf. haben, würde das Perf. in v. 6, vorausgesetzt, dass dieser v. mit jenem in ursprüngl. Verbindung stände, auffallend sein. 2) wäre in diesem Fall auch der Schluss von v. 5 bezw. v. 7 überflüssig, denn v. 7 steht zu v. 6 in demselben Verhältniss wie der letzte Satz in v. 5 zu den vorhergehenden. Zu פנותם vgl. 1 16, es steht hier für die Burgen und Paläste. נצדו = נשמו wie im Aram. Da v. 7 von Niemand beanstandet ist, darf man jedenfalls aus dem Uebergang von der 3. Pers. in v. 5 zu der ersten in v. 6 keinen Grund gegen die Authenticität von v. 6 ableiten. v. 7 betont Jahves Erwartung und andrerseits den thatsächl. Thatbestand. Absichtl. erscheinen Cohortative statt der Imperative: es ist eine bittende Mahnung, zu der Jahve seine Liebe treibt. Wie die Israeliten, welche den Untergang der Aegypter geschaut, von Furcht vor Jahve ergriffen wurden vgl. Ex 14 31, so soll es auch jetzt wieder werden. Gewöhnl. sieht man in ולא יכרת den Nachs. zu den hypothet. gefassten Cohortativen und in כל אשר eine Appos. zu מעונה: »so wird nicht zerstört werden ihre Wohnung, alles was ich ihr befohlen habe«, aber es ist unmöglich כל וגו׳ als Appos. zum Vorhergehenden zu fassen. LXX Syr. lasen מֵעֵינֶיהָ, und dies giebt einen treffl. Sinn: »und nicht soll ihren Augen entschwinden alles, was ich ihr befohlen habe«. Zu נכרת im Sinne von: »zu Grunde gehen, verschwinden, entschwinden« vgl. Jos 3 13. 4 7. I Reg 2 4. Leichter würde allerdings die LA. יִסָּתֵר st. יִכָּרֵת sein (Graetz). Um den Wechsel zwischen der 2. und 3. Pers. zu vermeiden, wird man im Anfang besser תִּירָא und תִּקַּח lesen. Zu השכים in Verbindung mit einem andern Verb. = eifrig etwas treiben vgl. Jer 7 13. 11 7 u. ö., und zu השחית mit עלילות »verderbte Handlungen vollbringen« vgl. Gen 6 12. Ps 14 1. Bei dieser Sachlage (לָכֵן) kann das Gericht nicht ausbleiben v. **8**. Gewöhnl. sieht man in חכו die Dulder und Unterdrückten angeredet, aber im Zusammenhange führt nichts auf sie; richtiger wird man wohl hier eine ironische Anrede an die Einwohner Jerus.'s sehen: sie sollen nur auf Jahve warten, der Tag des Gerichts kommt (Hitz.). לעד giebt temporell gefasst (Hier.) keinen Sinn; aber unmöglich ist auch die Erkl.: wenn ich aufstehe zur Beute d. h. eine Beute zu machen (Keil, Klein.), das ist ein wenig passender Ausdr. für das Strafgericht Jahves, vielm. = לְעֵד: Jahve tritt gegen Jerus. als Zeuge d. i. als Ankläger auf, der ihre Verurtheilung herbeiführt vgl. Mch 1 2 und zu Mal 2 12. 3 5. משפט kann aber nicht das Recht sein, das Jahve ans Licht bringen will (Keil), sondern es ist das Recht, das ihm zukommt: als der Weltenrichter hat er das Recht, die Völker vor seinen Richterstuhl zu fordern und über sie die Schale seines Zorns auszugiessen. Statt לקבצי ist dem לאסף entsprechend mit LXX zu lesen לְקַבֵּץ. Das Weltgericht spielt hier dieselbe Rolle wie c. 1 2 f.: das Gericht über Juda ist nur eine Episode des grossen Gerichts. v. **9** f. schliessen sich an v. 8 auf keine Weise an, vielmehr unterbrechen diese vv. den Zusammenhang zwischen v. 8 und 11, denn v. 11 führt den mit v. 8 begonnenen Ged. fort.

trächtig dienen. [10] *Von jenseit der Ströme von Kuš werden . . . . mir meine Gaben bringen.*

[11] An jenem Tage wirst du nicht zu Schanden werden ob all deiner Thaten, damit du treulos an mir gesündigt hast, denn dann will ich aus deiner Mitte deine übermüthig Frohlockenden entfernen, und nicht wirst du ferner auf meinem heiligen Berge übermüthig sein. [12] Und ich lasse in deiner Mitte ein demütiges und gebeugtes Volk übrig, *die* beim Namen Jahves ihre Zuflucht suchen. [13] Der Rest Israels wird keinen Frevel vollführen und keine Lüge reden, und nicht wird sich in ihrem Munde eine Zunge des Trugs finden, sondern sie werden weiden und lagern, ohne dass einer sie aufschreckt.

Beide vv. bilden eine Parallele zu 2 11. שפה ברורה ist Gegens. zu טמא שפתים Jes 6 5, demnach ist jede Auffassung verfehlt, die bei שפה ברורה an Gott denkt vgl. Hofm. Schriftbew. II, 2 S. 573f. Zu הפך mit אל vgl. I Sam 10 9, wo sich das mit אל identische ל findet. קרא בשם י׳ ist immer Bezeichnung für die Verehrung Jahves vgl. Gen 4 26. 12 8 u. ö. v. 10 weist auf das Huldigungsgeschenk, das die Heiden Jahve bringen werden. Zu מעבר לנהרי כוש v. 10 vgl. Jes 18 1: gedacht ist an den Nil und Astaboras, und der Verf. weist damit auf die Heiden im äussersten Süden. מנחתי meine d. i. die mir zukommende Gabe, wodurch sie ihn als König anerkennen vgl. I Sam 10 27. II Sam 8 2. Keil hat עתרי בת פוצי als Obj. zu יובלון gefasst, מנחתי aber als Appos., er findet hier den Ged.: die bekehrten Heiden bringen die in alle Welt zerstreuten Glieder der Gottesgemeinde Jahve als Speisopfer dar, aber weder macht die Stellung diese Auffassung wahrscheinlich, noch kann בת פוצי Bezeichnung der zerstreuten Exulanten sein. Offenbar ist עתרי בת פוצי vielmehr Subj. zu יובלון, ohne dass freilich die Worte sicher zu deuten wären. Gewöhnl. übers. man עתרי »meine Anbeter«, doch müssen die Vertreter dieser Erkl. zugeben, dass für diesen Begriff niemals dieser Ausdr. im AT. vorkommt. Noch weniger lässt sich mit בת פוצי anfangen, wahrscheinlich liegen hier Textfehler vor.

v. 11 führt den Ged. von v. 8 fort. ביום ההוא weist zurück auf ליום קומי לעד v. 8. Was aber ist der Sinn von לא תבושי? Unmöglich der: du wirst dich nicht zu schämen brauchen all deiner Frevelthaten, weil sie nicht mehr vorkommen (Keil vgl. Ew.), oder weil in dem seligen Gnadenstand, den Gott herbeiführe, die Selbstverdammung keinen Raum mehr habe (Or.), vielm. ist wohl בוש wie oft in objectivem Sinn zu fassen vgl. Jer 2 36. Ps 22 6 u. ö.: du wirst nicht zu Schanden werden ob aller deiner Thaten; die Strafe, welche alle verdient hätten 1 2ff, wird durch Vertilgung der Hauptschuldigen von den Uebrigen abgewendet (Stein.). Will man בוש nicht in diesem objectiven Sinn fassen, so bleibt nur die Möglichkeit לֻא zu vocalisiren: da Jahve die Uebermüthigen zu vertilgen beschlossen hat, so wünscht er, das Volk möchte jenes Tages voll Scham und Reue in sich gehen, damit nicht im Allgemeinen Jerus. in das Sckicksal jener mitverwickelt werde (Stein.). Gegen die subjective Fassung von לֹא תֵבוֹשִׁי macht Hitz. mit Recht geltend, dass nach v. 5b diese Auss. nicht nur auffallend wäre, sondern dass die folgende Begründung auch eher die gegentheilige Aussage erwarten liesse, insofern beschämende Erinnerung ein vorzügliches Mittel ist, den Hochmuth zu dämpfen. Angeredet ist natürlich Zion vgl. v. 1ff. גבה wie גאה und גאוה vom frevelhaften Uebermuth, der keine Schranken kennt vgl. Jes 3 16. 9 8. Ps 10 2 u. ö. und zu עליזי גאוה vgl. Jes 13 3. In 11b liegt die Hindeutung auf das über Juda kommende Sichtungsgericht, das ein Theil jenes grossen die ganze Erde in Mitleidenschaft ziehenden Gerichts ist vgl. v. 8. 1 2ff. Den Gegens. zu den עליזי גאוה bildet עם עני ודל v. 12 »die frommen und stillen Dulder«. Wahrscheinl. ist mit Graetz und Wellh. חֹסֵי st. וְחָסוּ zu lesen: die vorher erwähnten Dulder werden näher beschrieben, und es wird damit auf die Hauptursache ihrer Bewahrung, nicht aber die Folge derselben hingewiesen, erst v. 13 weist auf ihr ferneres

14 *Juble, Tochter Sion, jauchze, Israel, und freue dich von ganzem
Herzen, Tochter Jerusalem.* 15 *Jahve entfernt deine *Widersacher*, beseitigt
deinen Feind, König Israels ist Jahve in deiner Mitte, du wirst fernerhin kein
Uebel *erleben*.* 16 *An jenem Tage wird man zu Jerusalem sagen: fürchte
dich nicht, Sion, nicht mögen deine Hände sinken.* 17 *Jahve, dein Gott, ist in
deiner Mitte, ein hilfreicher Held. Er wird frohlocken über dich in Freude,
dich erneuern (?) in seiner Liebe, wird jubeln über dich in Wonne *wie
am Tage des Festes*.* 18 b *(Wehe, wer über sie Spott aussprechen wird!)* 19 a *Siehe,*

Verhalten hin. Zu עני ודל vgl. Jes 26 6. Job 34 28. Zu v. 13 vgl. Jes 33 15f. Ps 15 2ff. v. 13b giebt keine Begründung zu 13a, sondern bildet den Gegens.: sie werden sich einander kein Unrecht thun, sich das Leben nicht gegenseitig erschweren, sondern ein idyllisches Leben führen, ungekränkt und ungestört (Hitz.). Frevler, die sie aufschrecken könnten (מחריד), giebt es unter ihnen nicht.

v. **14—20** eine Trostrede, welche sich an die vom Gericht Niedergebeugten, an die in der Zerstreuung Lebenden richtet: Jahve hebt die Gerichte auf, führt die Zerstreuten zurück, und Israel, das einst eine Schmach unter den Völkern war, soll wieder zu Ruhm und Ehre gelangen. Schon dieser Inhalt des Stückes, der das Exil voraussetzt, macht die Abfassung desselben durch Zephanja zur Unmöglichkeit. Das Stück zeigt auch nicht denselben Sprachgebrauch wie die ächten Reden, wohl aber im ganzen Ton und Inhalt starke Berührung mit Deuterojes. vgl. Kuenen II § 78. v. **14** redet zwar wie v. 1 Zion an, aber die Situation ist eine total andere: dort handelt es sich um das von Sünden befleckte Zion, das erst dem Gericht verfallen soll, hier um das vom Gericht lange Zeit gebeugte vgl. v. 15ff. Zu ישראל neben ציון vgl. schon v. 13. LXX hat freilich ירושלם gelesen. Wie ביום ההוא v. 16 zeigt, sind die Perff. v. 15 als prophetica zu fassen. Treffend vocalisirt Wellh. v. **15** מְשֹׁפְטַיִךְ, was durch איבך als wahrscheinlich gestützt wird, und zum Part. Po. מְשֹׁפֵט vgl. Job 9 15. פִּנָּה = »beseitigen, wegschaffen« ist nicht zu beanstanden, mit Unrecht vermuthet Schwally auf Grund der LXX פדה, ihr *λελύτρωταί σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου* ist offenbar freie Uebers. des hebr. Textes, grade wie משפטיך durch *ἀδικήματά σου* wiedergegeben wird. Israels König ist nun Jahve in seiner Mitte, der es in Zukunft vor allem Uebel zu schützen wissen wird. Statt תיראי ist wohl mit LXX תראי zu lesen. Zu ראה sehen = »erfahren« vgl. Jer 5 12 und bes. Ps 90 15. Prv 27 12, wo sich ראה in derselben Verbindung mit רע bezw. רעה findet. In v. **16** ist ציון Vocat. und zu 16b vgl. II Sam 4 1. Jes 13 7. Jer 6 24 u. ö. v. **17** bringt die sachl. Begründung zu der Mahnung v. 16: Jahve in Zions Mitte ein hilfreicher Held. Zion, dessen Gemeinde jetzt nur aus den treuen Verehrern besteht, die in Jahves Wegen wandeln, ist ein Gegenstand seiner Freude vgl. Jes 65 19. 62 5. Jer 32 41. Schwierig ist יחריש. Keil, Orelli u. a. übers.: »er wird schweigen in seiner Liebe«, aber das ist neben dem sofort folgenden יגיל ברנה unmöglich. Buhl will vgl. LXX Syr. יְחַדֵּשׁ lesen, und באהבתו sieht er als Obj. dazu an vgl. Ew. 232d: »er wird seine Liebe erneuern«, aber 1) sind die von Ew. angezogenen Beispiele נתן בקול, הצטיר בשפה, פער בפה unserm החריש באהבה nicht genau analog, 2) lassen die parallelen בשמחה und ברנה eine andere Auffass. des באהבתו erwarten und 3) passt der so gewonnene Sinn schlecht zwischen den vorhergehenden und folgenden Ged. Jener zweite Fehler wird bei der von LXX und Syr. vertretenen LA. יְחַדְּשֵׁךְ vermieden: »er wird dich erneuern in seiner Liebe«; auch Hitz. vermeidet ihn, welcher erkl.: »er wird in seiner Liebe Neues thun«, das noch nicht da gewesen ist, aber weder ist diese Bedeutung gesichert — der Begriff des Unerhörten, Ausserordentlichen liegt nicht in חרש — noch will diese Auffass. sich gut in den Zusammenhang und zu den parallelen Verben fügen. Es liegt vielleicht eine Verderbniss des Textes vor. Der Anfang von v. **18** ist unverständlich. Wäre נוגי ממועד Obj. zu אספתי, so sollte man doch

ich mache den Garaus allen, die dich quälen ([18]a) *und raffe fort, die dich *schlagen*.*
[19]b *In jener Zeit da helfe ich dem Hinkenden, und das Zerstreute werde ich sammeln, und ich will sie zum Gegenstand des Preisens und zu dem des Rühmens auf der ganzen Erde machen.* [20] *In jener Zeit will ich euch bringen, und in *jener* Zeit will ich euch sammeln, denn ich mache euch zum Gegenstand des*

---

die Wiederaufnahme durch ein Suff. erwarten, ganz abgesehen davon, dass der Zweck dieser scharfen Heraushebung nicht ersichtlich ist. Und was sollte es heissen: »die Gedrückten fern von der Versammlung versammle ich? LXX und Syr. haben כיום מועד st. נוגי ממועד gelesen und mit dem Schl. von v. 17 verbunden: »er wird über dich frohlocken in Jubel wie am Festtage«. Zu מועד als Bezeichnung eines Freudenfestes vgl. Zch 8 19. LXX und Syr. lasen dann ואספתי, und wahrscheinl. las LXX מִכֵּךְ st. מִמֵּךְ und הוי st. היו, während sie st. משאת wohl מי ישא hatte. Die eingetretenen Verderbnisse erklären sich leicht und es lässt sich für diesen Text der LXX die Thatsache anführen, dass v. 17f. so klar die Ḳinastrophe erkennen lassen: יהוה אלהיך בקרבך | גבור יושיע ‖ ישיש עליך בשמחה | יחרשך באהבתו ‖ יגיל עליך ברנה כיום מועד | ואספתי מכיך ‖ הוי מי ישא עליה חרפה | Zu dem Uebergang von der dritten Person zur ersten Pers. vgl. v. 5 und v. 7; der letzte Satz ist als Ausruf zu fassen, bei dem der Wechsel von der Anrede zur Rede in der dritten Person sich leicht verstehen lässt. Die Hauptschwierigkeit des Textes liegt in ואספתי מכיך. Weder will ואספתי als Fortführung des vorhergehenden יגיל passen, noch auch gewinnen wir so einen im Zusammenhang brauchbaren Sinn. Da man zu v. **19**a ungern ein paralleles Glied vermisst, so scheint mir die Vermuthung erwägenswerth, dass ואספתי מכיך ein aus v. 19 versetztes Glied ist, das vielleicht vor בעת ההיא seine Stelle hatte; natürlich ist dann dem מְעַנַּיִךְ entsprechend מַכַּיִךְ zu lesen vgl. Jes 50 6, jenes כיום מועד aber, durch das das erste Versglied überfüllt würde, ist als das kürzere Glied zu יגיל עליך ברנה zu ziehen. Da הוי וגו׳ sowohl ausser der Ḳinastrophe steht — es fehlt das zweite Glied dazu — als auch עליה st. eines zu erwartenden עליך hat, so haben wir in diesem Ausruf vielleicht die Glosse eines Lesers. Der MT. in v. 19a ist ebenfalls verderbt, denn עשה giebt keinen Sinn, auch dann nicht, wenn man mit LXX אתך למענך st. את כל מעניך lesen wollte; עשה aber nach Mch 5 14 im Sinne von עשה נקם zu erklären (Hitz. u. a.) ist unmöglich. Viell. ist die Vermuthung von Graetz richtig, der nach עשה ein כלה ausgefallen glaubt, so dass demnach v. 19a zu lesen wäre: | הנני עשה כלה את כל מעניך ואספתי מַכַּיִךְ | »siehe ich mache den Garaus allen, die dich peinigen und raffe fort (in jener Zeit) die dich schlagen«. Zu אספתי vgl. ISam 15 6. Ez 34 29. In v. **19**b ist Jahve als sorgender Hirt gedacht vgl. zu Mch 4 6. 7. Da בעת ההיא bezw. ביום ההיא gewöhnlich am Anfang und nicht am Ende eines Satzes steht vgl. v. 20, so ist vielleicht besser auch hier בעת ההיא zum folgenden zu ziehen, so hätten wir auch hier dieselbe Strophenform wie vorher. Zu dem Waw consec. nach der vorausgehenden Zeitbestimmung vgl. Ex 16 6f. Ew. § 344b. Der Schluss von v. 19 ist wieder nicht in Ordnung: man kann nicht übers.: in allen Ländern ihrer Schmach, denn weder kann בשתם von הארץ abhängig sein (Hitz.), was der Artikel verbietet, noch kann es als Apposition zu הארץ gefasst werden (Philippi status constr. S. 37). Ebenso wenig kann man בכל הארץ בשתם als Relativs. ansehen, der das Suff. in שמתים näher bestimmt. Nöldecke (Gött. gelehrte Anz. 1871 S. 896) wollte ם in שמתים streichen und בשתם zum Obj. machen; wahrscheinlicher scheint mir die Annahme, dass בשתם eine in den Text gedrungene Glosse zum Obj. des Satzes (Schwally), oder vielleicht aus בשובי שבותם entstanden ist (Wellh.). v. **20** ist im Wesentlichen mit v. 19 identisch, und zwar nicht nur den Gedanken, sondern auch den Worten nach. Freilich ist insofern eine kleine Differenz, als das Obj. in v. 20 umfassender ist: אתכם st. הצלעה und הנדחה. Auffallend ist das Fehlen der Ortsangabe in v. 20a vgl. Jes 14 2. In קבצי muss ein Textfehler vorliegen, man erwartet בְּעֵת הַהִיא אֲקַבֵּץ. Andere haben freilich בְּעֵת lesen wollen, aber zu dieser Zeitbestimmung: »zur Zeit, wo ich

Rühmens und des Preisens unter allen Völkern der Erde, wenn ich eure Gefangenen vor euren eignen Augen zurückführe, sagt Jahve.

---

euch sammle« würde ein Hauptverbum fehlen. Es wäre auch nicht gerathen, durch leichte Aenderung des folgenden diese Zeitbestimmung mit 20b zu verbinden, weil 20b seine eigene Zeitbestimmung am Schlusse des v. hat. Ich vermuthe, dass 20a ursprüngl. nur e i n Satz war, denn das doppelte בעת und אתכם ist sehr auffallend. לעיניכם vor euren Augen, d. h. so, dass ihr es sehet und erlebet vgl. ראה = erleben v. 15. Statt שביתיכם ist offenbar שבותכם zu lesen.

Haggai.

§ I. Das Buch des Propheten.

Das Buch des Propheten enthält drei kurze Reden, die sämmtlich den Tempelbau zum Gegenstand haben, wozu als Anhang ein kurzes Wort kommt, das sich auf Zerubbabel bezieht. Die erste Rede c. 1 1—15 aus dem 2. Jahr des Darius am ersten des sechsten Monats, die an Zerubbabel, den Landpfleger Judas und an den Hohenpriester Josua gerichtet ist, weist die Einrede der Juden, dass die Zeit zum Tempelbau noch nicht gekommen sei, zurück mit dem Hinweis auf ihre eigenen getäfelten Häuser und die Noth der Gegenwart, die nur wegen ihrer Lässigkeit gegen Jahve über sie gekommen ist, v. 1—11. Haggais Ermahnung war von Erfolg: am vierundzwanzigsten desselben Monats begann man Hand an das Werk zu legen.

Die zweite Rede c. 2 1—9 stammt aus dem siebenten Monat und zwar vom einundzwanzigsten Tage. Haggai tritt hier der umsichgreifenden Muthlosigkeit entgegen, man meinte, alle Mühe sei umsonst, weil man doch nichts Ordentliches zu Stande bringen würde. Er weist demgegenüber darauf hin, wie Jahve in Bälde die Zeit der Vollendung heraufführen wird, so dass die Kostbarkeiten aller Völker nach Jerus. kommen, und so die Herrlichkeit dieses Tempels grösser werden wird als die des ersten. Während aber die ganze Welt ringsum von der Erschütterung ergriffen ist, wird in Jerusalem Friede sein, so dass man in Ruhe den Tempel bauen kann.

Die dritte Rede endlich ist am 24. des 9. Monats gehalten und nimmt den in der ersten Rede schon berührten Ged. wieder auf, dass aller Unsegen, den sie erfahren, daher rührt, dass sie sich zu wenig um Jahve gekümmert, ihre Selbstsucht hat alles in ihre ungöttlichen Kreise gezogen. Das können sie deutlich an ihren bisherigen Misserfolgen erkennen. Von nun an soll das aber anders werden: die Erde wie die Fruchtbäume werden ihren Ertrag geben.

In einer zweiten Rede an demselben Tage weist der Proph. auf die in Kurzem bevorstehende Erschütterung der ganzen Welt hin: Jahve wird die Macht der Heidenreiche vernichten, einer wird durch das Schwert des andern fallen. Den Zerubbabel aber legt Jahve an wie einen Siegelring, denn ihn hat er erwählt.

§ 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach den in unserm Buch erhaltenen Nachrichten wirkte Haggai im zweiten Jahr des Darius d. h. im Jahre 520.

Als Cyrus nach der Eroberung Babels den Juden die Erlaubniss zur Rückkehr nach Palästina gab, machten zwar nicht alle von derselben Gebrauch — vielmehr blieb ein beträchtlicher Theil und gewiss die wohlhabendsten vgl. Zeb 6_{9}ff. im Exil zurück, — immerhin kehrte doch ein sehr erheblicher Theil zurück, an ihrer Spitze Šešbaṣar, der Fürst von Juda vgl. zu 1_{2}, der von Cyrus zum Landpfleger ernannt war, und der Hohepriester Josua; daneben zwölf Aelteste nach der Zahl der zwölf Stämme, denn diese Zurückkehrenden sahen sich als die Nachfolger von Gesammtisrael an. Die hochgespannten Erwartungen, von denen diese Leute bewegt waren, gingen nicht in Erfüllung. Sie glaubten, dass nun die von den Proph. verkündigte Vollendungszeit angebrochen sei; statt dessen erwarteten sie Noth und Sorge allerlei Art. Zwar wurden sie von den im Lande Zurückgebliebenen freundlich aufgenommen, aber die Exulanten hielten sich ängstlich von ihnen, deren Frömmigkeit und Religion ihnen bedenklich war, zurück und schlossen sich wie im Lande des Exils eng zusammen. Die Ernten waren ausserordentlich schlecht, und der Verdienst, der sich ihnen etwa darbot, gering, so dass sie alle Mühe hatten, das für ihren Bedarf Unerlässliche zu erschwingen vgl. Hag 1_{9}. 2_{15}ff., Handel und Wandel ruhten so gut wie vollständig wegen der allgemeinen Unsicherheit; es scheint auch an Uneinigkeit und Feindschaft in der neuen Gemeinde selbst nicht gefehlt zu haben vgl. Zch 8_{10}. Es war daher kein Wunder, dass Niemand in den ersten Jahren an den Tempelbau dachte, sondern man begnügte sich zunächst mit dem an heiliger Stätte errichteten Altar, auf dessen Erbauung sich vielleicht die von Šešbaṣar Esr 5_{16} berichtete Thätigkeit beschränkte. Das ist um so begreiflicher, wenn wir bedenken, dass diese Exulanten Jahrzehnte hindurch in der Fremde ohne Tempel und Altar ihre Religion zu bewahren gelernt hatten. Freilich findet sich im Esrabuch die Vorstellung, dass diese Exulanten schon im zweiten Jahr nach ihrer Rückkehr den Grund zum Tempel gelegt hätten, und dass lediglich die Feindschaft der Samaritaner die Ursache gewesen sei, dass er bis zum 2. Jahr des Darius liegen geblieben sei, wo man ihn endlich wieder aufgenommen und im 6. Jahr glücklich zu Ende geführt habe. Aber diese Anschauung geht lediglich auf den Chronisten zurück Esr 3. 4_{1}—5. 6_{14}b, weder die aramäische Quelle des Esrabuches in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch auch die als primäre Quellen in Betracht kommenden Bücher Haggai und Zacharja 1—8 wissen von einer Inangriffnahme des Baues im zweiten Jahr nach der Rückkehr und einer Wiederaufnahme im zweiten Jahr des Darius, sondern nach diesen erfolgte erst im zweiten Jahr des Darius der wirkliche Beginn des Tempelbaus vgl. Schrader in StKr 1867, S. 460 ff., und zwar wesentlich auf den Antrieb des Haggai und Zacharja vgl. Esr 5_{2}, welche den religiösen Eifer zu wecken und lebendig zu erhalten verstanden. Haggai betonte, wie in ihrer Lässigkeit in Bezug auf den Tempelbau die Ursache ihres Unsegens, den sie bisher erfahren, liege, wie aber

Jahve von nun an sie segnen werde, und alle Bedenken, die sich regten, dass die vorhandenen Mittel doch nicht ausreichen, dass man nichts Ordentliches zu Stande bringen werde, wurden von ihm beseitigt durch den Hinweis auf die bald beginnende messianische Zeit, die in Folge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung der Erde und des Sturzes der Heidenreiche sich einstellen wird. Zerubbabel sei der von Jahve Erwählte, den er wie einen Siegelring schützen werde. Was hat diese Propheten veranlasst, grade jetzt mit solchen Hoffnungen hervorzutreten und auf den Tempelbau zu dringen? Wellhausen hat die Anschauung vertreten, dass, während die älteren Propheten durch historische Ereignisse bestimmt seien, während sie an den Wendepunkten der Gesch. auftreten, dies bei Haggai und Zacharja anders sei, sie nehmen lediglich ihren Ausgangspunkt vom Tempelbau, von der Erschütterung des Perserreichs zu Anfang der Regierung des Darius Hystaspis merke man bei ihnen nichts. Aber mit Recht hat Ed. Meyer auf Stellen wie 2 7. 20 hingewiesen, in denen er die Andeutung findet, dass die grosse Erschütterung der Welt, in Folge deren die Vollendungszeit kommt, sich vorbereitet, und insofern erkannten sie es als ihre Aufgabe, eben jetzt den Tempelbau in die Hand zu nehmen. Darius in seiner grossen Behistuninschrift hat uns ausführliche Nachrichten über die gewaltige Erschütterung des Perserreichs in dieser Zeit gegeben. Die Ermordung des falschen Smerdis 521 gab den Anstoss dazu. Während Darius sich gegen den babylon. Usurpator Nidintubal wandte, fielen Persien, Susiana, Medien, Assyrien, Armenien, die Parther, die Marger, die Sattagyden und die Saken von Darius ab. Der Meder Phraortes riss Armenien, Assyrien, Parthien und Hykanien an sich; bei den Persern erhob sich ein zweiter falscher Smerdis und setzte sich in Arachosien fest; bei den Sargatiern und Margern erhoben sich selbständige Prätendenten. Ende Januar 520 eroberte Darius Babylon und zog dann im Sommer gegen Phraortes, während der zweite falsche Smerdis durch Artavardiya niedergeworfen wurde. Während dieses Zuges gegen Phraortes fielen die Babylonier zum zweiten Mal ab unter Aracha, der sich wie Nidintubal für einen Sohn Naboneds ausgab und Nebucadnezar III. nannte. Es gelang dem Feldherrn des Darius, Vindafrâ, diesen Aufstand niederzuwerfen, so dass im Frühjahr 519 Darius wieder in seinem ganzen Reiche als Herrscher anerkannt wurde. Dass diese Begebenheiten den Juden unbekannt geblieben sein sollten, ist völlig undenkbar: grade je mehr einerseits die Gegenwart es ihnen zum Bewusstsein brachte, dass ihre hochgespannten Hoffnungen sich nicht erfüllt hatten, und je mehr andrerseits die Weissagungen des Proph. von grossen Welterschütterungen gesprochen, aus denen das Vollendungsreich hervorgehen werde, um so mehr werden Männer wie Haggai und Zacharja ihr Augenmerk auf die Ereignisse der Zeit gerichtet haben. Sie waren ihnen das Anzeichen, dass jetzt für sie die Zeit gekommen sei, das Werk des Tempelbaus in die Hand zu nehmen, werde doch binnen kurzem die Bewegung alle Völker ergreifen und damit der Kampf aller gegen alle beginnen, in Folge dessen das heidnische Weltreich zusammenbrechen wird. Wohl gelang es den Persern verhältnissmässig schnell dieser Bewegungen Herr zu werden, aber Ed. Meyer weist mit Recht darauf hin, dass man in Judäa von den Siegen zunächst wohl nur dunkle Kunde gehabt, und den officiellen

Siegesnachrichten, nachdem die Hoffnung einmal lebendig geworden war, Zweifel entgegengesetzt haben wird, er erinnert auch daran, wie das letzte Orakel des Zacharja vom 4. 9. 518 deutlich die inzwischen eingetretene Wendung der Dinge offenbart und zeigt, wie man sich mit der bittern Enttäuschung auseinander zu setzen suchte vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judenthums 1896, S. 79 ff. Nach alledem kann darüber kein Zweifel sein, dass auch bei Haggai und Zacharja wie bei den vorexilischen Propheten politische Ereignisse bestimmend für ihr Auftreten gewesen sind. Im Uebrigen unterscheiden sich diese Propheten in nicht zu verkennender Weise von ihren Vorgängern vor dem Exil.

§ 3. Characteristik und religiöse Bedeutung des Haggai.

Ein wesentlicher Unterschied dieses ersten nachexilischen Propheten von den vorexilischen, von denen sich diese Zeit scharf geschieden wusste vgl. zu Zch 1 4, besteht darin, dass die letzteren in erster Linie Bussprediger sind, welche die Aufgabe haben, das Volk zur Umkehr zu rufen und dem verstockten Zeitgenossen Gottes in nächster Nähe bevorstehendes Strafgericht zu verkündigen. Anders ist das bei Haggai und Zacharja. Nicht der Ruf zur Busse und die Verkündigung des bevorstehenden Gerichts bildet den Mittelpunkt ihrer Predigt, vielmehr liegt der letztere Ged., dass Israel abermals von Jahve vernichtet werden könnte, ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises, weil sie der Ueberzeugung leben, dass die in der Gemeinde lebendige Wahrheit zum Sieg über die Welt kommen muss; sie gehen auch nicht darauf aus wie ein Amos u. a. das übermüthige, auf äussere Machtmittel vertrauende Geschlecht zu demüthigen — zu einer solchen Predigt fehlten die historischen Vorbedingungen —, sondern ihr ganzes Bestreben richtet sich darauf, den Mut ihrer Zeitgenossen neu zu beleben. Darum tritt jetzt die Verheissung in den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Predigt, die Busspredigt kommt nur nebenbei in Betracht, wie sich das bei Zacharja darin zeigt, dass er ohne einen Uebergang zu machen, sofort zu den Verheissungen sich wendet. Beide, Haggai und Zacharja, setzen mit dem vollendeten Tempelbau den Anbruch der messianischen Zeit, und bei beiden erscheint der Davidide Zerubbabel als der verheissene messianische König, eine Erscheinung, deren Gründe bei Zacharja uns ziemlich deutlich entgegentreten. Vorbedingung für diese messianische Zeit ist bei beiden eine in kurzem bevorstehende Erschütterung der gesammten Welt und Vernichtung nicht etwa eines d. i. des persischen Reiches, sondern der heidnischen Reiche überhaupt. Es treten uns eben hier die ersten Anfänge von jenem Gegensatz von Gottes- und Weltreich entgegen, den Daniel in voller Schärfe bietet: die Jahrzehnte lange Feindschaft, welche die Juden erfahren hatten und noch erfuhren, und die wenigstens zum Theil ihren Grund in dem religiösen Gegens. hatte, war die Ursache zu dieser Erscheinung.

Bei beiden Propheten treten uns die ersten Anzeichen der absterbenden Prophetie entgegen. Als solche ist gewiss das Schwinden der Unmittelbarkeit des prophetischen Inspirationsbewusstseins anzusehen, das sich in dem unermüdlichen Eifer zeigt, mit dem beide Propheten betonen, dass das von ihnen ver-

kündigte Wort eben Jahves Wort ist. Dass endlich die veränderte Stellung, welche Tempel und Cultus in dieser Zeit einnehmen, bestimmend dafür gewesen sind, dass die Frage des Tempelbaus in der prophetischen Predigt im Mittelpunkt steht, — das bedarf keiner ausführlicheren Darlegung. Bei Haggai ist in dieser Beziehung 2 10ff. characteristisch, wo der Proph. darlegt, dass mehr Eifer für das Heilige d. i. den Tempel u. s. w. allein ihnen helfen könne.

§ 4. Die Litteratur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten I Haggai 1865. L. Reinke Der Prophet Haggai 1868. W. Pressel Commentar zu den Schriften des Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870. W. Böhme in ZATW VII, 215ff.

---

1 ¹Im zweiten Jahre des Königs Darius, im sechsten Monat am ersten
Tage des Monats, erging Jahves Wort durch den Propheten Haggai *also:
sage* zu Zerubbabel, dem Sohn des Šealthiel, dem Landpfleger von Juda, und zu

Cap. I. Die Ermahnung zum Tempelbau und ihr Erfolg.

Im vollen Gegensatz zu seinen Volksgenossen, welche mit Rücksicht auf die bedrängte Gegenwart die Zeit zum Tempelbau noch immer nicht für gekommen hielten, weist Haggai darauf hin, dass umgekehrt alle Bedrängnisse der Gegenwart ihren Grund darin haben, dass sie den Tempel noch nicht wiederaufgebaut haben, so dass Jahve in ihrer Mitte auch nicht wohnen kann v. 1—11.

Die Ueberschrift v. 1 ist integrirender Bestandtheil des Abschnittes. Die Art der Datirung weicht von der der vorexilischen Zeit stark ab. Während in der vorexilischen Zeit das bürgerliche Jahr von Herbst bis Herbst gerechnet wurde, beginnt man in der exilischen Zeit, unter dem Einfluss der Babylonier, das bürgerl. Jahr vom Frühling an zu datiren, und während man ehedem die Monate mit ihren althebräischen Namen (Abib, Ziv u. s. w.) nannte, bezeichnete man jetzt die Monate durch Zahlen, denen noch später auch die babylonisch-syrischen Namen beigesetzt werden. Dieser sechste Monat entspricht also etwa dem September vgl. Wellhausen Prolog.³ S. 110 und m. Archaeologie I. S. 218ff. Zu יום אחד und שנת שתים als stat. constr.-Verhältniss vgl. K. § 134, 4 Anm. דריוש ist Hebraisirung des keilinschriftlichen Dārayavauš = Darius, Sohn des Hystaspes. Zu ביד חגי vgl. Hos 1 2. LXX hat nach חגי הנביא noch gelesen לֵאמֹר אֱמֹר, ein Zusatz, der durch 2 1. 10. 20 als ächt erwiesen wird. Zu זרבבל בן שאלתיאל vgl. I Chr 3 19, wo פדיה st. שאלתיאל als Vater genannt wird, während Esr 5 2 mit Hag 1 2 stimmt. Fälschlich hat Wellh. diesen Zerubbabel mit dem Esr 1 8. 11. 5 14. 16 genannten Šešbaṣar identificirt, unter dem als הנשיא ליהודה die Rückkehr der Gola mit Erlaubniss des Cyrus erfolgte. Zunächst ist Wellh.'s Vermuthung zweifellos richtig, dass ששבצר kein iranischer, sondern ein babylonischer Name ist, und zwar hat Ed. Meyer auf Grund der LXX, spec. des cod. Luc.

Jošua, dem Sohne des Joṣadak, dem Hohenpriester also: [2]So spricht Jahve der Heerschaaren: dies Volk spricht also: *jetzt ist* noch nicht die Zeit für den

Σασαβαλασσάρης, was wohl ursprüngl. war *Σαναβαλασσάρης*), die Vermuthung ausgesprochen, dass ששבצר corrumpirt und an babylon. Šin-bal-uṣur zu denken ist, eine Vermuthung, die er durch 1 Chr 3 18 zu stützen sucht, wo als Sohn des deportirten Jojachin neben Šealthiel, dem Vater Zerubbabels, unter mehreren andern Brüdern ein שנאצר erscheint, ein Name, der den ersten und dritten Bestandtheil jenes Namens enthalte, während das Mittelglied ausgefallen sei, eine viell. im gewöhnl. Leben öfter vorkommende Verkürzung. Dieser שנאצר und jener ששבצר seien offenbar dieselbe Person = Šin-bal-uṣur, sie gehörte der davidischen Familie zu und führte drum mit Recht Esr 1 8 den Titel הנשיא ליהודה. Ohne Zweifel sei er im babylon. Exil geboren, nachdem Jojachins Stellung durch Amilmarduk 561 eine wesentl. andere geworden: er wurde seitdem als König behandelt und erhielt so wohl auch die Möglichkeit, sich einen Harem zu halten. Dass die Juden im Exil babylonische Namen annahmen, ist offenbar nichts Ungewöhnliches gewesen vgl. Danielbuch, und die Einsetzung eines Juden in die Statthalterschaft von Juda entspricht durchaus der von Herodot III, 15 uns bezeugten persischen Sitte. Gegen diese Erklärung Ed. Meyers lässt sich allerdings das Bedenken nicht unterdrücken, dass man nach Analogie von סנחריב und סנבלט vielmehr ein ס statt des ש erwarten sollte; desshalb verdient jene andere Erklärung Hoonackers Beachtung, nach der שש in dem Namen ששבצר vielmehr mit שמש zusammenzustellen sei, wie denn nach Delitzsch שמש im Neubabylonischen zu שש contrahirt werden konnte. Bei dieser Erklärung fiele natürlich jene Zusammenstellung von ששבצר mit שנאצר. Da זרבבל ebenfalls mit grösster Wahrscheinlichkeit ein babylonischer und nicht hebräischer Name ist, so bleibt es auch bei dieser von Hoonacker vorgeschlagenen und von Wellh. adoptirten Erklärung vgl. Gött. gelehrte Anz. 1897 S. 95 wenig wahrscheinlich, dass Šešbaṣar und Zerubbabel dieselbe Person sind, eine Identification, gegen die auch unser Text von Esr 5 insofern spricht, als Zerubbabel, als er vom Satrapen von Syrien betreffs des Tempelbaus zur Rede gestellt wird, sich nicht etwa auf einen ihm selbst gegebnen Befehl des Cyrus beruft — was er hätte thun müssen, wenn er mit Šešbaṣar identisch war — sondern auf einen dem Šešbaṣar vom Cyrus gegebnen Befehl und die angeblich oder wirklich 18 Jahre vorher vollzogene Grundsteinlegung vgl. Ed. Meyer Entstehung des Judenthums S. 75ff. Zu פחה als assyr. Titel vgl. Schrader Keilinschr. u. AT.[2] S. 186. Zu הכהן הגדול vgl. m. Arch. II, S. 106f.: wir haben in Hag. und Zach. die ältesten Quellen, in denen der Hohepriester scharf heraustritt, noch Ezechiel übergeht ihn mit Stillschweigen. Mit העם הזה v. 2 verweist Hag. vielleicht auf das jetzt zur Neumondsfeier versammelte Volk, vielleicht aber steht es auch mit jenem Nebenbegriff, den der Ausdr. bei Jes. so oft hat vgl. Jes 8 6. Mit Recht hat Hitz. an עֶת־בֹּא Anstoss genommen: freilich wird man auf die defective Schreibart von בא kein Gewicht legen dürfen, da der Inf. ursprüngl. gewiss nicht anders geschrieben wurde vgl. Bleek-Wellhausen Einleit. in das AT.[4] S. 633f., wohl aber ist der Ausdr. ein so geschraubter, dass man ohne sehr zwingende Gründe ihn nicht wird für ursprüngl. halten können: »nicht ist Zeit zu kommen, die Zeit für Jahves Haus gebaut zu werden« (Keil). Da nun das erste Wort sich ohne Schwierigkeit עַת vocalisiren lässt vgl. Ps 74 6. Ez 23 43, so wird man auch das zweite als Perf. zu lesen haben. Zu לא im Sinne von »noch nicht« vgl. Gen 2 5. Ps 139 16. Job 22 16 u. ö. Uebrigens übers. die sämmtl. Verss. das erste עת nicht. Ob viell. עד st. עת geschrieben war? Ohne Zweifel setzt dieses Wort voraus, dass die Juden nach der Rückkehr den Tempelbau nicht in Angriff genommen haben. Dasselbe folgt aus Zacharja, und mit beiden stimmt die aramäische Quelle des Buches Esra, nur der Chronist weiss davon zu erzählen, dass die Juden im zweiten Jahre nach der Rückkehr den Tempelbau in Angriff genommen haben (Esr 3). In Folge der Feindseligkeiten der Samaritaner sei er liegen geblieben und erst im zweiten Jahr des Darius wieder aufgenommen. Begreiflich genug ist diese Lässigkeit

Bau des Haus Jahves *gekommen*.
3 Und es erging Jahves Wort durch den Propheten Haggai also:
4 ist es für euch Zeit, in getäfelten Häusern zu wohnen, während dies Haus wüste ist?
5 Und nun, so spricht Jahve der Heerschaaren: achtet auf euer (bisheriges) Geschick:
6 ihr säet viel und bringt wenig ein, ihr esset, aber nicht um satt zu werden, ihr trinket, aber nicht um voll zu werden; ihr kleidet euch, aber nicht um warm zu werden, und wer um Lohn arbeitet, arbeitet um Lohn in einen löchrigen Beutel.
7 So spricht Jahve der Heerschaaren: *achtet auf euer Geschick*.
8 Steiget auf's Gebirge und holt Holz und baut das Haus, so werde ich Wohlgefallen daran haben und mich verherrlichen,

---

der nachexil. Gemeinde: einers. hatten sie sich während des Exils daran gewöhnt, auch ohne Tempel ihre Religion zu pflegen, anders. wirkte zu dieser Stellung sehr stark der Rückschlag mit, den ihre hochgespannten Erwartungen sehr bald erfuhren: sie glaubten, dass mit der Rückkehr der Gola die messian. Zeit anbrechen und alle Noth ein Ende haben würde, aber diese Hoffnung war vergeblich, ja sie erfuhren täglich mehr den Druck der Zeit vgl. Schrader in StKr 1867 S. 460ff. Auf Grund unsers Proph. sowie des Zacharja haben Wellh. u. A. mit Recht die Unächtheit der Urkunde Esr 5 8ff. und spec. von 5 16 behauptet, nach welchem v. Šešbaṣar bald nach der Rückkehr den Grund zum Tempel gelegt haben soll. Ed. Meyer hat das bestritten und ist wieder für die Aechtheit der Urkunden in Esr 5f. eingetreten, aber schwerlich mit zureichenden Gründen. Wie Ed. Meyer die Angaben über die Masse und die Bauart des Tempels als ächt preisgeben muss, so muss er auch Esr 5 16 umdeuten, zieht er doch gradezu die Möglichkeit in Betracht, dass die Grundsteinlegung des Šešbaṣar vielleicht nur in der Aufrichtung des Altars bestand vgl. Ed. Meyer a. a. O. S. 41 ff. Auf andere Schwierigkeiten betreffs Esr 5f. hat Wellhausen Gött. gel. Anzeigen 1897 S. 89ff. aufmerksam gemacht. Es wird demnach dabei sein Bewenden haben, dass als historisch nur die Nachricht unserer Proph. von der Grundsteinlegung im zweiten Jahr des Darius gelten kann. v. **4** ff. bringen das eigentl. Gotteswort, das hier v. 3 abermals als solches besonders herausgehoben wird, weil der Proph. die Rede des Volkes als selbständigen Satz in dies Gotteswort aufgenommen. Ueberhaupt betont Hag. wie auch Zach. besonders häufig, dass sie Gottes Wort verkündigen vgl. v. 1. 2. 3. 4. 5. 7. 9 u. ö., eine Erscheinung, die ohne Zweifel darin ihren Grund hat, dass die Unmittelbarkeit des Inspirationsbewusstseins zu schwinden beginnt: diese häufige Betonung ist nichts als die Reaction dagegen. Zu אתם als Verstärkung des לכם vgl. K. § 135, 2. ספונים steht artikellos wie bisweilen nach einem durch Suff. bestimmten Subst. vgl. K. § 126, 5 Anm. 1b. Zu ספן vom Bekleiden der Wände mit kostbarem Holzwerk vgl. Jer 22 14. I Reg 7 7. Zu dem Ged. des v. vgl. II Sam 7 2. Die vv. **5. 6** weisen darauf hin, wie der Unsegen, den sie erfahren haben, eben die Folge ihrer Lässigkeit ist. דרכיכם ihr Geschick in der Vergangenheit. Zu den Inff. als Forts. des Verb. fin. vgl. K. § 113, 4. הָבֵא ist term. für das Einbringen der Erndte (תְּבוּאָה). Der Schl. des v. will wohl sagen, dass der Lohn sehr schnell aus dem Beutel wieder entschwand, er war eben nur ein ausserordentlich geringer und genügte nicht zur Befriedigung der nöthigsten Bedürfnisse vgl. Zch 8 10. v. **7. 8** stellt der Proph. nun diesem ihren bisherigen Verhalten und Ergehen Jahves Forderung gegenüber. Nach dem v. 5 festgestellten Sinn von שימו לבבכם על דרכיכם kann darüber kein Zweifel sein, dass dieser Satz hier nicht an seiner Stelle ist. Man hat freilich דרכיכם hier von ihrem Thun und Treiben verstehen wollen (Köhl. u. a.), eine Bedeutung, die an sich möglich ist, aber hier nicht angeht, da derselbe Ausdr. in v. 7 schwerlich in einem andern Sinn gebraucht sein kann als in v. 5. Der Satz ist durch einen Abschreiber irrig in den Text gekommen. ההר das Gebirge d. h. die bewaldeten Berge. Es ist möglich, dass damals die Berge in Jerusalems Nähe noch bewaldet waren. Das Holzwerk des Tempels war bei der Zer-

sagt Jahve. 9 Ihr wartet auf viel, und *es wird* wenig, ihr bringt es ein in das
Haus, und ich blase darein. Wesswegen? spricht Jahve der Heerschaaren —
wegen meines Hauses, das wüste ist, während ihr euch ein jeder für sein Haus
eifrig regt. 10 Darum hält *über euch* der Himmel den Thau und die Erde
ihren Ertrag zurück. 11 Und ich habe eine Dürre herbeigerufen über die Erde
und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das
Oel und über *alles*, was das Land hervorbringt, und über Menschen und
über Vieh und über alle Arbeit der Hände.

———

störung des Tempels verbrannt und musste neu herbeigeschafft werden; die alten Steine konnten wieder verwandt werden; wahrscheinlich hatte man aber auch Steinbrüche in der Nähe vgl. 2 15. ואכבד ist weder mit Ew. und Hitz. zu übers. »dass ich mich geehrt fühle«, noch mit Maur. u. a. »dass ich geehrt werde«, denn weder die eine noch andere Uebers. passt in den Zusammenhang. Vielm. bildeten die Worte וארצה בו ואכבד den Gegens. zu ihrem in v. 5f. und 9—11 herausgehobenen Geschick in der Vergangenheit. Demnach müssen die Verba eine Verheissung enthalten: Jahve wendet dem Volk wieder sein Wohlgefallen zu und verherrlicht sich an ihm, indem er die Fülle seines Segens über dasselbe ausschüttet. Mit einem Wort: der Tempelbau ist die unerlässliche Bedingung für das Kommen der messian. Zeit. Ein Grund, die LA. des Ketib zu verbessern liegt nicht vor. v. **9—11** begründen diesen Ged. durch abermaligen Hinweis auf den ihnen zu Theil gewordenen Misswachs, der lediglich in ihrer Selbstsucht und dem mangelnden Eifer für Jahves Haus begründet war. Zum Inf. פנה im Sinn des Perf. und zwar der 2. Pers. Plur. vgl. והבאתם vgl. K. § 113, 4. Auffallend ist והנה למעט. Gewöhnlich macht man הרבה zum Subj. und erkl.: »siehe, es ward zu Wenigem«, aber die prädicat. Fassung des למעט nach הנה ist unmöglich: entweder ist ל zu tilgen, oder es ist mit LXX וְהָיָה st. והנה zu lesen. Nicht genug damit, dass sie wenig ernteten, auch das Wenige war ohne Segen, und Jahve blies darein, so dass es wie die Spreu vor dem Winde zerstob vgl. v. 6. Wellh. will נפח mit ב im Sinn von »durch Zauber verderben« fassen vgl. zu Mal 1 13 und הפיח ב Ps 10 5; offenbar ist hier das Anblasen Gestus des Hohns. ואתם רצים וגו' ist ein dem Vorhergehenden untergeordneter Zustandss., der den Hauptgrund: ihre Selbstsucht, scharf heraushebt. ל führt den Zweck ihres Laufens d. h. ihres emsigen Thuns und Treibens ein. Zu רוץ vgl. Prv 1 16. Jes 59 7. v. **10** f. ziehen den Schluss aus der in v. 9 fin. herausgehobenen Sünde. עליכם wollen Köhl. u. a. nach Dtn 28 23 local fassen: »der Himmel über euch«, aber in diesem Fall müsste die Stellung eine andere sein. Andere haben desswegen die causale Fassung vorgezogen: »euretwegen«, was einen neben על כן überflüssigen Ged. giebt. Da nun LXX עליכם nicht übers., so wird die Vermuthung nicht unbegründet sein, dass es aus על כן entstanden und daher zu tilgen ist (Wellh.). Das מן vor טל könnte man natürlich nicht partitiv: einen Theil des Thaus, sondern man müsste es privativ fassen, so dass מטל = מהיות טל wäre. Hitz. wollte מן als Einführung des Obj. ansehen nach Analogie von Num 24 11, aber mit Recht hat Keil dagegen auf den parallelen Satz verwiesen, welcher zeigt, dass כלא mit den Akkus. des Obj. construirt ist. Das legt freilich die Vermuthung nahe, dass מ vor טל durch Dittographie aus dem schliessenden ם des vorhergeh. Wortes entstanden ist. Ob nicht der ursprüngl. Text טַלָּם und הַשָּׁמַיִם vgl. Zch 8 12 lautete? (Wellh.) חֹרֶב in v. **11** ist wohl absichtl. mit Rücks. auf חָרֵב v. 9 gewählt. Da ועל אשר תוציא zusammenfasst, so ist das von den Verss. gebotene כל vor אשר wohl ursprünglich. Die von LXX mit Rücksicht auf v. 11b gewählte Vocalis. חֶרֶב st. חֹרֶב des MT. ist zu verwerfen, weil sie zu 11a nicht passt, während die mass. Vocalisation für 11b einen guten Sinn giebt: Menschen und Vieh sowie alle Arbeit der Hände d. h. Ackerbau, Weinstock u. s. w. geht zu Grunde in Folge dieser von Jahve gesandten Dürre.

[12]Und Zerubbabel, der Sohn des Šealthiel, und Jošua, der Sohn des Josa-
dak, und das ganze übrige Volk hörten auf die Stimme Jahves, ihres Gottes,
und auf die Worte des Proph. Haggai, wie ihn Jahve *zu ihnen* gesandt hatte.
Da fürchtete sich das Volk vor Jahve. [13]*Und Haggai, der Bote Jahves, sprach*
gemäss der Botschaft Jahves zu dem Volke also: ich bin mit euch, spricht Jahve.
[4]Und Jahve weckte den Geist Zerubbabels, des Sohnes des Šealthiel, des Land-
pflegers von Juda, und den Geist Jošuas, des Sohnes des Josadak, des Hohen-
priesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, dass sie kamen und am
Hause Jahves der Heerschaaren, ihres Gottes, arbeiteten, [15]am 24. Tage des
6. Monats im zweiten Jahre des Königs Darius.
c. 2 [1]Im siebenten Monat am 21. Tage erging das Wort Jahves durch
den Propheten Haggai also: [2]sage doch zu Zerubbabel, dem Sohn des Šealthiel,
dem Landpfleger von Juda, und zu Jošua, dem Sohn des Josadak, dem Hohen-

v. **12—15** weisen auf den Erfolg dieser Mahnung des Proph.: Zerubbabel, Josua und das gesammte Volk hörten auf Haggais Worte und liessen sich dazu bewegen, den Tempelbau am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahr des Darius zu beginnen. כל שארית העם bezeichnet die Gesammtheit der zurückgekehrten Exulanten vgl. v. 14. 2 2 und Zch 8 6. Statt ועל דברי ist viell. וְאֶל־דברי zu lesen; es findet sich freilich die Verbindung von שמע mit על vgl. Jer 26 5. 35 18, aber angesichts der nicht seltenen Verwechslung von על und אל und dem häufigen Gebrauch von שמע אל vgl. Gen 28 7. Ex 6 9. Jos 1 17 u. ö., wird jene Vermuthung nicht abzuweisen sein. Der Satz כאשר וגו׳ giebt eine nähere Bestimmung zum vorhergehenden דברי חגי הנביא: es waren nicht Haggais eigne Worte, sondern die, welche er gemäss göttl. Auftrag ausgesprochen hatte. LXX Syr. Vulg. übers. noch ein אֲלֵיהֶם; da das für das Verständniss nothwendiger ist als אלהיהם, so verdient die schon von Hitz. ausgesprochene Vermuthung Beachtung, dass אלהיהם aus אליהם entstanden ist, ursprüngl. war gewiss nur אלהם geschrieben. Der letzte Satz und v. **14** heben die Folgen dieses Hörens heraus: sie fürchteten sich vor Jahve, um dessen Wohnung sie sich bisher in ihrer Selbstsucht nicht gekümmert hatten, und so legten sie Hand an das von Hag. geforderte Werk. רוח ist der Sitz der Willenskraft: diese hatte bisher geschlummert, nun weckte sie Jahve vgl. I Chr 5 26. II Chr 21 16. Esr 1 1. 5, und sie begannen die Berathungen und Ueberlegungen, in Folge deren sie 23 Tage nach jener Mahnung Hag.'s den Bau begannen. Selbstverständlich ist v. **15** eng mit v. 14 zu verbinden. Zu v. 14 f. vgl. Esr 5 1. 2. v. **13** unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 12 fin. und v. 14, er greift 2 1 ff. vor und erweist sich auch durch die Sprache als von andrer Hand herrührend: Hag. nennt sich הנביא, v. 12 כאשר וגו׳ ist die Parallele aus Hag.'s Feder zu במלאכות י׳, v. 13 hat seine Parallele an Mal 3 1 vgl. 2 7: wie dort der Priester der ständige Vermittler des göttl. Willens an das Volk ist, so wird hier der Proph. als der ausserordentl. Vermittler Jahves מלאך genannt. Offenbar ist v. 13 zu streichen vgl. Boehme in ZATW VII, 215.

Cap. **2, 1—9**. Die Verheissung vom dereinstigen Glanze dieses neuen Tempels. Sei es dass nicht alle mit der gleichen Begeisterung sich an's Werk gemacht haben, sondern angesichts der gewaltigen Wirkung der Predigt des Proph. der Widerspruch der Widerstrebenden nur zunächst in den Hintergrund gedrängt war, sich aber bald neu regte, sei es, dass angesichts der Schwierigkeiten, die zu bewältigen waren, der Eifer bei Manchen erkaltete und sich die Besorgniss regte, dass sie doch nichts Ordentliches zu Stande bringen würden: der Proph. sieht sich veranlasst, allen solchen Bedenken entgegen zu treten und verheisst, dass die Herrlichkeit dieses neuen Tempels die des alten übertreffen werde. Keil hat Recht, wenn er die Vermuthung Hitz.'s als in der Luft schwebend abweist, dass vielleicht gegen die Forts. des Baus Einspruch erhoben sei und

priester, und zu dem ganzen übrigen Volk also: [3]Wer ist unter euch übrig, der
dies Haus noch in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr
es jetzt? Ist es nicht wie nichts in euren Augen? [4]Und nun fasse Muth,
Zerubbabel, spricht Jahve, und fasse Muth, Jošua, Sohn des Josadaḳ, du Hoher-
priester, und fasset Muth, all ihr Leute des Landes, spricht Jahve, und treibet
das Werk, denn ich bin mit euch, spricht Jahve der Heerschaaren, [5]*das Wort,
das ich mit euch geschlossen habe bei eurem Auszuge aus Aegypten,* und mein
Geist bleibt in eurer Mitte, fürchtet euch nicht. [6]Denn so sagt Jahve der
Heerschaaren: Noch eine kleine Weile, da erschüttere ich den Himmel und die

---

sich die Meinung geltend gemacht habe, man solle bis zum Eintreffen des königlichen Bescheides mit der Forts. der Arbeiten warten; ebenso wendet er sich mit Recht gegen Hengstb., der die um sich greifende Traurigkeit daraus erklären will, dass die Arbeiten allmählig so weit fortgerückt waren, dass man die Dürftigkeit dieses zweiten Tempels im Vergleich zu dem ersten erkennen konnte, denn nach vier Wochen konnte man dazu noch nicht gekommen sein vgl. auch zu v. 9. Aber ebenso wenig ist Keils Meinung im Text irgend wie begründet, dass grade die Laubhüttenfeier am 21. des 7. Monats den Vergleich der klägl. Gegenwart mit der früheren Zeit, wo Isr. in den Vorhöfen seines Gottes sich versammeln und bei reichl. Opfermahlzeiten seines Gnadensegens sich erfreuen konnte, nahe legte. Nichts in unserm Texte deutet auf eine solche Feier an diesem Tage, deren Annahme auch zum Verständniss, wie oben gezeigt, keineswegs nöthig ist: Der Proph. nimmt in seinem Worte v. 3 Bezug auf die da und dort hervorgetretenen Aeusserungen, dass ja doch alle ihre Anstrengungen vergeblich sein werden, und fordert sie zur muthigen Weiterarbeit auf, da Jahve mit ihnen sei. הנשאר v. **3** ist Prädic. zu מי, zu dem Art. vgl. Gen 27 33. Ew. § 277a. K. § 126, 2 Anm. Die Frage setzt voraus, dass damals noch einige lebten, die den Tempel Salomes noch gesehen vgl. Esr 3 8. 12. Zu כמהו כאין vgl. Gen 44 18. K. § 118, 6. עשו v. **4** scil. מלאכה בבית יהוה vgl. 1 14. v. **5** a fügt sich auf keine Weise in die Rede: weder kann es Obj. zu עשו sein (Rosenm.), was ו verbietet und im Zusammenhang keinen Sinn giebt, da es sich hier um ein ganz bestimmtes Thun handelt, noch kann man את הדבר mit dem Subj. des vorhergehenden Satzes verbinden: ich bin mit euch nebst der Verheissung . . . . . . (JH und JDMich.), das ist sprachlich nicht möglich, auch ist der Ged. hier nicht verständlich. Hitz. wollte את הדבר als dem folgenden ורוחי parallel ansehen, das Subj. werde bisweilen durch את eingeleitet vgl. IIReg 10 6. IISam 21 22. Jer 45 4, aber diese Stellen bilden keine Analogie zu unserm את הדבר .... ורוחי עמדת, auch wäre דבר hier in einer sehr auffallenden Weise verselbständigt. Andere haben ein זכרו oder ähnliches ergänzen wollen, was nicht angeht, man müsste es gradezu in den Text einsetzen, aber selbst dann bliebe die Schwierigkeit, dass dieser Satz sich nicht in den Zusammenhang fügen würde. Angesichts dieser Schwierigkeiten sowie der Thatsache, dass LXX 5a nicht bieten, wird dieser Satz offenbar zu streichen sein. Jahves Geist ist in ihrer Mitte d. h. Jahve mit seiner Kraft wirkt in ihnen vgl. Zch 4 6. v. **6** ff. bringen zu den eben gegebnen Verheissungen die weitere Ausführung. In v. 6a kann der Text nicht in Ordnung sein, da אחת sich nicht in den Zusammenhang fügt: es kann weder Zahlwort zu מעט sein, was Stellung wie Genus verbieten, auch der Sinn nicht erlaubt, noch kann עוד אחת zusammengefasst werden, so dass מעט היא dazu nähere Bestimmung wäre (Keil). LXX übers., als hätte sie gelesen: עוד אחת ^ מרעיש. Wellh. vermuthet mit Recht, dass unser MT. durch Vermischung zweier Lesarten zustande gekommen ist, jener der LXX und der andern: עוד מעט היא. Da jene einen auffallenden Sinn ergäbe, so ist offenbar die zweite zu bevorzugen, also אחת mit Smend zu streichen. Man schiesst über das Ziel hinaus, wenn man aus unserer Stelle, ebenso aus Zch 1 15 den Schluss zieht, dass die Gegenwart des Proph.

Erde und das Meer und das Trockene, [7]und ich erschüttere alle Völker, so dass die Kostbarkeiten aller Völker kommen, und ich fülle dieses Haus mit Herrlichkeit, sagt Jahve der Heerschaaren. [8]Mein ist das Silber und mein das Gold, sagt Jahve der Heerschaaren. [9]Grösser wird die künftige Herrlichkeit dieses Hauses sein als die frühere, sagt Jahve der Heerschaaren, und an diesem Orte will ich Frieden geben, sagt Jahve der Heerschaaren, *und Seelenruhe, um das ganze Fundament zu erneuern, um diesen Tempel wiederherzustellen*.

[10]Am 24. Tage des neunten Monats im zweiten Jahre des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Haggai also: [11]so sagt Jahve der Heerschaaren:

---

von der Erschütterung des persischen Reiches noch frei ist: auch dann konnten Haggai und Zacharja sich so ausdrücken, wenn sie der Hoffnung waren, dass jene politischen Erschütterungen im fernen Osten sich zu grossen, das ganze persische Weltreich in Mitleidenschaft ziehenden Bewegungen auswachsen würden vgl. Einleitung. Die Folge der in Bälde geschehenden, allumfassenden Erschütterung an Himmel und Erde und allen Völkern hebt ובאו וגו' v. 7 heraus. Fraglich ist חמדת. Die älteren Ausleger haben das im Anschluss an die Vulg. vom Messias verstanden, was so wohl der Plur. des Verb. als der Zusammenhang verbieten, ganz abgesehen davon, dass die in dieser Bezeichnung des Messias niedergelegte Anschauung dem AT. fremd ist, ein Grund, der gegen die gilt, welche חמדת כל הגוים als Accus. fassen wollen, um jene erste Schwierigkeit zu heben. Meist wird חמדת als Synon. von מבחר Jes 22 7. Ex 15 4 angesehen: ›die Besten unter allen Heiden kommen‹, aber so lässt sich das Wort nicht nachweisen, vielmehr hat Keil Recht, wenn er חמדת הגוים vom kostbaren Besitz der Heiden, nach v. 8 von ihrem Silber und Gold, versteht, nur wird man dann wegen באו besser den Plur. lesen und zwar חֲמֻדֹות vgl. Klostermann zu I Sam 9 20 und LXX. Zu dem Ged. vgl. Jes 60 5. 11. Durch diesen Sinn von חמדת und durch v. 8 wird auch die Bedeutung von כבוד bestimmt, es kann nicht כבוד יהוה sein Ex 40 34f. I Reg 8 10f., sondern die äussere Herrlichkeit, die in seinem Gold- und Silberschmuck u. s. w. sich zeigt, wird selbst die des Salomonischen Tempels überstrahlen. So kehrt der Schluss zu dem Anfang der Rede v. 3 zurück. LXX haben richtig האחרון v. 9 mit כבוד verbunden vgl. v. 3, während die andern Verss. es mit הבית הזה verbanden, im letzteren Fall würde doch wohl הזה hinter האחרון stehen. Mit במקום הזה weist der Proph. nicht auf den Tempel, der ja noch nicht vorhanden ist, den er auch הבית הזה nennt, sondern auf Jerus., und der Satz bildet den vollen Gegens. zu dem Ged. in v. 6 und 7a: während alle Welt erschüttert wird, hat Jerusalem Ruhe. LXX bietet einen vollständigeren Text, sie hat noch: *καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον*, das Wellh. als Uebers. folgender Worte ansieht: וְשַׁלְוַת נֶפֶשׁ לְחַיּוֹת כָּל־הַיְסֹד לְקוֹמֵם הַהֵיכָל הַזֶּה. Zu חִיָּה vom Wiederherstellen d. h. wiederbauen vgl. I Chr 11 8, und zu שלוה neben שלום vom ruhigen ungestörten Zustand vgl. Ps 122 7. In der That ist der Zusatz so eigenartig, dass man ihn schwerlich als Zugabe des Uebers. begreifen kann. Wohl aber lässt sich die Abschneidung desselben verstehen: sie erfolgte seitens eines Lesers, der von der Darstellung des Chronisten sich bestimmen liess.

v. 10—19 weist der Proph. abermals auf die Folgen ihrer Lässigkeit für Jahve in der Vergangenheit und auf den von nun an beginnenden Segen Gottes. Die Priester sind noch immer wie in der alten Zeit die Inhaber der Thora vgl. Hos 4 6 u. ö., diese ist keine ein für allemal abgeschlossene und kanonisirte, aus der man die Entscheidung entnahm oder abzuleiten suchte, sondern sie ist zur Zeit des Hag. noch eine lebendige. Freilich hat sich eine Wandlung insofern vollzogen, als Hosea und die älteren Propheten schwerlich derartige Fragen als Inhalt der Thora angesehen haben, vielmehr war die Thora nach der Anschauung dieser älteren Zeit wesentlich sittlich religiöser Art vgl. zu

frage doch die Priester um Belehrung also: [12] wenn einer heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und berührt mit seinem Zipfel Brod, Gekochtes, Wein, Oel und allerlei Speise, wird es heilig? Und die Priester antworteten: nein. [13] Und Ḥaggai sprach: wenn ein durch eine Leiche Verunreinigter das alles anrührt, wird es unrein? Und die Priester antworteten und sprachen: es wird unrein. [14] Und Haggai hub an und sprach: so sind diese Leute und so dieses Volk vor mir, spricht Jahve, und so alles Thun ihrer Hände, und was sie dort opfern, es ist unrein. [15] Und nun merket auf von diesem Tage an und weiterhin! Bevor Stein auf Stein am Tempel Jahves gelegt wurde [16] . . . . . kam einer zu einem Getreidehaufen von 20 Mass, so wurden es zehn, und kam einer zu einer Kufe, um fünfzig Mass *aus* dem Keltertrog zu schöpfen, so wurden

---

Hos 8 12. Die erste Frage bezieht sich darauf, ob die Heiligkeit durch indirecte Berührung mit dem Heiligen übertragen werden könne v. **12**. Zu הֵן, das als Bedingungspartikel wohl Aramaismus ist vgl. Jer 3 1. Jes 54 15. K. § 159, 3 Anm. B. בְּשַׂר־קֹדֶשׁ ist Fleisch eines Opferthieres: es ist, weil eigentlich Jahve zugehörig, heilig vgl. Jer 11 15. Die von Keil u. a. angezogne Stelle Lev 6 20 kann höchstens als Analogie in Betracht kommen, insofern es sich dort lediglich um בְּשַׂר־הַחַטָּאת handelte: wer es berührt, wird קָדוֹשׁ. In v. **13** ist טְמֵא נֶפֶשׁ ein durch einen Todten Verunreinigter, denn נֶפֶשׁ bezeichnet auch den Todtengeist d. i. die Seele, sofern sie aus dem Leibe geschieden ist = נֶפֶשׁ מֵת vgl. Num 6 6. Zu der priesterl. Antwort vgl. Num 19 22. v. **14** macht die Anwendung von v. 12 f. Mit Recht macht Wellh. gegen Kuenen geltend, dass seine Erklärung: die Opfer des unreinen Volkes sind selber unrein und darum nicht wohlgefällig (Onderzoek[2] II S. 400), viel zu unbestimmt und pointelos sei. Das dem טמא נפש Analoge ist offenbar ihr selbstsüchtiges Thun und Treiben (ואתם רצים איש לביתו 1 9), und der Ged. der: dies ist so allmächtig, dass es alles inficirt und in seine unreinen Kreise zieht, selbst das Minimum von Leistungen an Jahve, das sie in Errichtung des Altars und der dort dargebrachten Opfer aufzuweisen haben. Ohne Zweifel weist שם auf den gleich nach der Rückkehr errichteten Altar Esr 3 3. Der Schluss, der sich aus dem Dargelegten ergiebt, wird nicht direct ausgesprochen, liegt aber nahe genug: darum mehr Eifer für Jahve! Vor allem muss der Tempel ohne Zögern fertiggestellt werden. LXX hat hinter v. 14 noch *ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντας*. Wellh. vermuthet dass der erste von der LXX gelesene Satz יַעַן לְקָחָם שַׁחַר eigentl. zu lesen war יַעַן לְקָחָם שֹׁחַד, er gehört mit dem letzten aus Am 5 10 stammenden שנאתם בשער מוכיח zusammen, beide sind jedenfalls kein ursprüngliches Gut, weil sie einen dem Zusammenhang fremden Ged. eintragen. Das ist anders mit dem mittleren Satz, der dem Zusammenhang angemessen ist: sie quälen sich ab mit ihren profanen Arbeiten, aber auch dieser Satz ist schwerlich ursprünglich, sondern eine den Gedanken des Proph., freilich richtig, interpretirende Glosse. ועתה v. **15** führt den Wendepunkt ein: nun aber, der Proph. zieht damit den Schluss aus dem nun neu erwachten Eifer. Ehe er aber auf die Wendung hinweist v. 19, lenkt er noch einmal den Blick in die Vergangenheit, um dem kommenden Segen den bisherigen Unsegen gegenüberzustellen. Es kann demnach מַעְלָה nicht, wie man gewöhnlich annimmt, in die Vergangenheit weisen, sondern es ist hier wie I Sam 16 13 u. ö. von der Zukunft zu verstehen, denn v. 18a nimmt v. 15a wieder auf, und v. 19 giebt das Resultat an, das sich ihrer Aufmerksamkeit aufdrängen wird. Die Fragen v. 19 haben negativen Sinn und betonen, was sie von jetzt an erfahren werden, das Perf. נשא ist also im Sinn unsers Präs. zu fassen. Der Schlusss. in v. 19 giebt die sachl. Begründung zu dieser in der Zukunft ihrer wartenden Erfahrung: die Fruchtbarkeit wird nicht ausbleiben, weil von jetzt an ihnen Jahves Segen nicht fehlen wird. Nimmt v. 18a v. 15a wieder auf, dann wird

es zwanzig. [17] Ich habe euch mit Brand und mit Gilbe geschlagen und mit
Hagel alles Thun eurer Hände, aber *nicht kehrtet ihr um* zu mir, spricht
Jahve. [18] Merket doch auf von diesem Tage an und weiterhin! *von dem 24.
des 9. Monats, von dem Tage, da der Grund zum Tempel Jahves gelegt wurde,*
merket auf, [19] ob noch die Aussaat in der Scheuer bleibt und ob *noch* Weinstock, Feige, Granatbaum und Oelbaum nicht trägt! Von nun an werde ich
segnen.

---

man v. 15b nicht mit v. 15a, sondern mit v. 16 verbinden müssen: v. **15**b—**17** sind eine parenthetische Zwischenbemerkung, welche die traurigen Erfahrungen der Vergangenheit betont, um so um so schärfer den von jetzt an erfolgenden Segen herauszuheben. Was freilich mit מהיותם v. 16a anzufangen ist, ist nicht einzusehen: dem Suff. fehlt eine rechte Beziehung, wahrscheinlich sind diese Consonanten der Rest eines dem v. 15b parallelen Satzes, denn v. 16b zeigt, dass vor בא 16a ein Wort zum Verständniss dieses Satzes nicht nothwendig ist. ערמת עשרים ein Garbenhaufen, von dem man sich zwanzig Mass versprach vgl. Rt 3 7. Zu עשרים ist etwa סְאָה zu ergänzen und zu חמשים etwa אֵיפָה vgl. K. § 134, 3 Anm. 3. Jetzt scheint freilich פּוּרָה die Bezeichnung des Masses zu sein, aber dies ist sonst Bezeichnung für den Keltertrog Jes 63 3. Offenbar ist vor פורה ein מ ausgefallen: מִפּוּרָה (Smend). Zu בא als hypothet. Satz mit ausgel. hypothet. Partikel vgl. K. § 159, 2. v. **17** deckt sich fast ganz mit Am 4 9 und ist offenbar von dort entlehnt durch einen Leser. Statt des Schlusssatzes ואין אתכם אלי hat Am 4 9 ולא שבתם עדי. Offenbar ist unser Text verderbt. Weder kann man übers.: et non fuit in vobis qui reverteretur (Vulg.), noch kann man ואין אתכם = ואינכם nehmen und nach Hos 3 3. IIReg 6 11 erklären, letztere Stelle ist nicht analog, und erstere ist wahrscheinlich ebenfalls verderbt vgl. zu Hos 3 3. Viell. ist אתכם aus אתם verderbt und danach ein שבתם ausgefallen. In v. **18** ist die zweite Hälfte auffallend, man erwartet eine derartige nähere Bestimmung des לְמִן היום הזה durch das beigefügte Datum nicht. Vielleicht ist v. **18**b Zusatz eines Lesers, der durch falsches Verständniss von v. 15b sich leiten liess und hier ein v. 15b entsprechendes Glied schuf. Wäre 18b ursprünglich bezw. doch richtige Glosse, so müsste man annehmen, dass man drei Monate vom Beginn der Arbeit bis jetzt mit Aufräumen des Schuttes, Herbeischaffen des Holzes u. s. w. zu thun hatte. v. **19**a wird meist von der Vergangenheit verstanden, so dass also 19a den vv. 16. 17 parallel ist, aber weder begriffe man in diesem Fall den Zweck von v. 18, der ja die völlig identischen Gedankenreihen auseinanderreissen würde, noch wäre die Art des Ausdrucks eine geschickte, v. 16 sagt: statt der erwarteten 50 Mass erntete man ehedem nur 20, v. 19 würde betonen: weder Weinstock noch Feigenbaum u. s. w. haben bisher getragen. Zudem müsste auch der Anfang von v. 19 anders lauten. Die Wiederaufnahme von v. 15a durch 18a wird vielmehr nur dann verständlich, wenn v. 19a einen besonders wichtigen mit v. 16f. nicht identischen Gedanken bringt d. h. wenn v. 19a auf die Zukunft geht. Dann kann הזרע natürlich nicht das Getreide als Ertrag der Aussaat sein, sondern es bezeichnet wie oft die Aussaat, und zum Verständniss des Satzes ist ein Ged. wie 1 10a heranzuziehen. Mit der Aussaat konnte man nur beginnen, nachdem die durch die Sonnenglut ausgedörrte und steinhart gewordene Erde durch den Regen erweicht war; so lange dieser ausblieb, war das Bestellen des Ackers unmöglich. Der folgende Satz kann bei dem jetzigen Text natürlich nicht Forts. der Frage sein, doch ist wahrscheinlich עֹד st. עַד zu lesen, denn bei dem MT. ist נשא nicht ohne Schwierigkeit: entw. müsste man das Subj. zu נשא aus den vorhergehenden Nomm. herausnehmen oder es impers. fassen. Ist aber עֹד ursprüngl. beabsichtigt, dann ist damit auch die Auffass. des Verb. als histor. Perf. ausgeschlossen, da in diesem Fall die Negation völlig überflüssig stände, vielm. muss es im Sinn unsers Präs. stehen. מגורה vgl. Ps 55 16 wohl = ממגורות Jo 1 17.

20 Und das Wort Jahves erging zum zweiten Mal an Haggai am 24. des
Monats also: 21 Sprich zu Zerubbabel, dem Landpfleger Judas also: ich werde
Himmel und Erde erschüttern, 22 und werde die Throne der Königreiche um-
stürzen und die Macht der Heidenreiche vernichten, Wagen und die, die darauf
fahren, umstürzen, es sollen *beben*(?) Rosse und ihre Reiter, einer *fällt*
durch das Schwert des andern. 23 An jenem Tage, spricht Jahve der Heer-
schaaren, nehme ich dich Zerubbabel, Sohn des Šealtiel, meinen Diener, spricht
Jahve, und mache dich wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, spricht
Jahve der Heerschaaren.

---

v. **20—23**. Verkündigung der messianischen Zeit, Zerubbabel ist der von Jahve Erwählte. Zeitlich fällt das Wort mit dem Vorhergehenden zusammen, weil aber inhaltlich verschieden, ist es durch v. 20 von ihm getrennt. Zu v. **21** vgl. 2 6. Die Folge der Erschütterung ist die Umstürzung der Throne und die Vernichtung der Gewalt der Reiche der Heiden. Natürlich steht כִּסֵּא collectiv. Der erste Satz v. **22** fasst das Resultat, das aus der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung sich ergiebt, zusammen, die folgenden Sätze bringen die einzelnen vorausgehenden Momente nach. חזק ממלכות besteht in מרכבות, סוסים u. s. w. Auffallend ist וירדו zum Ausdr. des über Ross und Reiter kommenden Gerichts, wahrscheinlich liegt hier ein Textfehler vor, — Graetz schlägt חרדו vor, das aber m. E. zu schwach ist — wie wohl auch am Schluss ein zu איש בחרב אחיו gehöriges Verb. ausgefallen ist, da jeder Begriff im Vorhergehenden mit einem Verb. verbunden ist. Ob am Schluss etwa יִפֹּל stand? v. **23** betont, dass Zerubbabel der von Jahve erwählte messianische König der Zukunft ist. Haggai stimmt darin durchaus mit Zacharja vgl. 3 8. 6 9ff. אקחך hat keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu, das Folgende einzuleiten vgl. Dtn 4 20. II Reg 14 21. Der Siegelring wurde von dem Orientalen als werthvollstes Besitzthum gehütet, sei es, dass man ihn an der rechten Hand Jer 22 24, sei es, dass man ihn an einer Schnur auf der Brust trug Cnt 8 6.

Zacharja.

Cap. 1—8.

§ I. Das Buch des Propheten.

Für Zacharja, den Zeitgenossen des Haggai, können nur die ersten acht Kapitel unseres Buches in Betracht kommen, während die sechs letzten einer andern Zeit zugehören. Diese acht Kapitel zerfallen in drei Theile:

I. c. 1 1—6. Der Prophet beginnt mit einer Aufforderung zur Busse, indem er zur Warnung auf die Väter verweist, welche den Mahnungen der Proph. nicht gehorchen wollten und darum vom Gericht ereilt wurden. Die Väter und diese Propheten sind dahin, aber Gottes Wort besteht noch immer in Kraft.

II. c. 1 7—6 9. Die Nachtgesichte der Proph. mit einem Anhange 6 10—15.

1. Das erste Gesicht c. 1 7—17. Der Proph. schaut einen Reiter auf braunem Rosse und hinter ihm braune, rothe und weisse Rosse. Sie haben eben die Erde durchstreift und bringen die Nachricht, dass sie in Ruhe daliegt. Da die Erschütterung der Erde die Vorauss. für das Kommen der messian. Zeit ist, so richtet der Engel Jahves an diesen die Frage: wie lange er sich Jerusalems nicht erbarmen wolle. Jahve verheisst, dass er sich Jerusalem wieder in Barmherzigkeit zukehren werde, der Tempel soll gebaut, über Jerusalem soll die Messschnur gezogen werden. Jahve erwählt wieder Jerus., die von den Juden bewohnten Städte sollen wieder von Gutem überfliessen.

2. c. 2 1—4. Der Proph. schaut vier Schmiede, welche die Aufgabe haben die vier Hörner, welche die heidnische Weltmacht repräsentiren, zu vernichten.

3. 2 5—17. Der Proph. schaut einen Jüngling mit einer Messschnur, der Jerus. vermessen will, um zu sehen, wie breit und lang es werden soll. Er erhält aber den Auftrag davon abzusehen, weil sein Bemühen vergeblich sein wird. Jerus. soll ohne Mauern daliegen, da die Fülle seiner Bewohner in der durch Mauern eingeengten Stadt keinen Raum haben werde. Denn die zerstreuten Juden werden nach Zion zurückkehren, weil Jahve in Begriff ist, das Gericht an den heidnischen Reichen, die sie zurückhalten, zu vollziehen. Er selbst wird in Jerus. wieder Wohnung nehmen, und dann werden viele Völker

sich ihm anschliessen und sein Volk werden, Juda aber wird sein Erbe und Eigenth. in dem heil. Lande sein.

4. c. 3. Der Proph. schaut vor dem Engel Jahves den mit schmutzigen Kleidern bekleideten Hohenpriester, den der Widersacher verklagt, aber umsonst; der Engel Jahves weist ihn ab und befiehlt seinen Dienern, dass sie Josua mit andern Kleidern bekleiden und einen reinen Kopfbund auf sein Haupt setzen. Josua soll, wenn er Jahves Dienst verrichtet, den Tempel regieren und seine Vorhöfe verwalten. Josua und die Priester sind Männer des Vorzeichens dafür, dass der Zemaḥ, d. i. der messian. König, kommen wird. Der Stein für sein Diadem ist schon da, Jahve ist im Begriff ihn mit der entsprechenden Inschrift zu versehen. Er wird des Landes Sünde und Schuld tilgen, und das Reich des Friedens wird dann hervortreten.

5. c. 4 1—5. 6a. 10b—14. Der Proph. schaut einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Oelbäume. Der Leuchter mit den sieben Lampen ist ein Symbol von Jahves Augen, welche die Erde durchstreifen, die beiden Oelbäume aber stellen die beiden Gesalbten, Josua und Zerubbabel dar, die neben dem Leuchter stehen, d. h. unter Jahves schützender Obhut. v. 6b—10 ist ein an Zerubbabel gerichtetes Wort, das mit dem vorher erwähnten Gesicht wohl nicht in ursprüngl. Zusammenhang steht. Es wendet sich an die, welche die kleinen Anfänge des Tempelbaues gering achteten und meinten, dass alle Mühe umsonst sein werde: Zerubbabels Hände sollen das Haus vollenden, er wird unter grossem Jubel den Giebelstein einsetzen.

6. c. 5 1—4. Das sechste Gesicht: Der Proph. sieht eine fliegende mit Flüchen beschriebene Buchrolle: Der Fluch Jahves wird an alle Frevler kommen und sich in ihr Haus einnisten und es mit seinen Holz und Mauerwerk vernichten.

7. c. 5 5—11. Der Proph. schaut ein mit einem Bleideckel bedecktes Epha, der Deckel hebt sich, und hervorschaut ein Weib, »die Bosheit«. Der Deckel wird zugeschlagen und das Epha von zwei geflügelten Weibern nach Sinear getragen, damit »die Bosheit« dort ihren Wohnsitz aufschlage und über jenes Land das Verderben bringe.

8. c. 6 1—9. Der Proph. schaut vier Wagen, die mit vier verschiedenfarbigen Rossen bespannt sind, sie ziehen nach den vier Himmelsgegenden, um Jahves Willen zu vollführen, die nach dem Norden haben den Auftrag, an diesem Lande Jahves Zorn zu stillen.

c. 6 10—15. Der Prophet erhält den Auftrag von jenem Gold und Silber, das die Abgesandten der babylon. Juden gebracht, eine Krone für den Zemaḥ d. i. Zerubbabel machen zu lassen: sie soll danach zur Erinnerung an diese Abgesandten im Tempel niedergelegt werden. Neben Zerubbabel soll Josua Priester sein und friedfertiges Einvernehmen zwischen ihnen bestehen. Aus der Ferne werden die Völker kommen und an Jahves Tempel bauen.

III. c. 7. 8. An die Priester und Proph. wird die Anfrage gerichtet, ob man noch ferner die im Exil beobachteten Fasttage halten soll. Zacharja weist zunächst darauf hin, dass diese nicht auf einer Forderung Jahves beruhen, überhaupt das Fasten keine Beziehung zu ihm hat. Liebe und Barmherzigkeit

und Meiden von Unrecht gegen den Nächsten hat Jahve von den Vätern gefordert, und weil sie das nicht geleistet, sind sie vom Gericht ereilt. Sodann weist der Proph. auf die in Aussicht stehende messian. Zeit: Jahve wird wieder in Jerus. wohnen, die Zerstreuten wird er wieder zurückbringen, sie werden sein Volk und er ihr Gott sein. Jetzt gilt es Muth zu fassen, denn die Zeit des Unsegens liegt hinter ihnen, von jetzt ab wird Jahve Heil spenden, und wie sie bisher unter den Heiden ein Fluch gewesen, so werden sie hinfort ein Segen sein. Freilich ist die Vorauss., dass sie die Wahrheit mit dem Nächsten reden, heilsames Gericht halten, wider den Nächsten nichts Arges sinnen und lügnerische Eide nicht lieben: das alles hasst Jahve. Die bisher gehaltenen Fasttage werden Freudenfeiern in Zukunft werden. In Zukunft werden viele kommen, um Jahve gnädig zu stimmen und ihn zu suchen, ja Zehn aus aller Völker Zungen werden den Zipfel am Gewande Eines Juden ergreifen, damit er nicht allein gehe, sondern sie mitnehme, haben sie doch gehört, dass die Gottheit bei den Juden ihren Wohnsitz aufgeschlagen habe.

§. 2. Wirksamkeit des Propheten.

Nach 1_1 begann Zacharja seine Wirksamkeit ebenfalls wie Haggai im zweiten Jahr des Darius, aber zwei Monate später, nachdem man eben angefangen hatte, Hand an den Tempelbau zu legen. Sie erstreckte sich bis zum 7. Mon. des 4. Jahres vgl. 7_1, umspannte also nicht ganz zwei Jahre. Was wir aus dem Inhalt des Buches ersehen, wird uns durch Esr 5_1. 6_{14} bestätigt, dass er mit Haggai für das Zustandekommen des Tempels wirkte. Er war nach 1_1. 7 ein Sohn des Berekja und Enkel des ʿIddo vgl. zu 1_1, welcher als Vorsteher eines der aus dem Exil zurückgekehrten Priestergeschlechter Neh 12_4 erwähnt wird. Man kann daraus wohl mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass Zachărja noch jung gewesen ist, als er prophetisch in seinem Volke wirkte. Ueber die Zeitverhältnisse vgl. das in § 2 zu Haggai Bemerkte. Noch deutlicher als aus Haggai erkennen wir die Stimmung, welche die Zeitgenossen erfüllte. Jene Begeisterung, mit der man sich zur Rückkehr in die Heimath entschlossen, war völlig verschwunden, statt der Hoffnung, die man gegen das Ende des Exils gehegt, dass die Zeit der Vollendung mit der Rückkehr anbrechen werde, hatte sich jetzt eine düstere Stimmung der Gemüther bemächtigt: noch immer hat Jahve sich nicht seines Volkes erbarmt, noch immer wohnt er fern von ihm. Alles Bemühen des Zacharja ist daher darauf gerichtet, diese gedrückte Stimmung zu heben und den Glauben an die Vollendungszeit, die bald anbrechen wird, zu beleben. Aus der in c. 7_1ff. berichteten Anfrage, ob man auch ferner noch die im Exil gefeierten Fasttage halten soll, kann man vielleicht schliessen, dass ihm das wenigstens bei Einzelnen in der That gelungen ist.

§ 3. Characteristik und religiöse Bedeutung des Zacharja.

Auch für diese beiden Gesichtspunkte ist das über Haggai Gesagte zu vergleichen. Aus dem § 2 Hervorgehobenen wird es klar sein, warum bei Zacharja die messian. Verheissung im Mittelpunkt steht: die sämmtlichen Nachtgesichte drehen sich im Wesentlichen um die messian. Erwartungen der damaligen Zeit, und auch c. 8 nimmt auf dieselbe Rücksicht, so dass wir demnach aus unserm Prophetenbuch in ziemlich vollständiger Weise dieselben kennen lernen. In § 2 zu Haggai ist darauf aufmerksam gemacht, dass uns aus unserm Propheten deutlich wird, wie Haggai und Zacharja dazu kommen, den Tempelbau zum Mittelpunkt ihrer gesammten Wirksamkeit zu machen. Mehrfach betont Zacharja, dass Jahve sich wieder seines Volkes erbarmen, dass er wieder Jerusalem erwählen und in Zion seinen Wohnsitz aufschlagen werde. Wie der Proph. Ezechiel einst die Herrlichkeit Jahves den Tempel verlassen sah, und damit das Gericht über Jerusalem und die Juden hereinbrach vgl. c. 9, so wird mit dem Tage, da Jahve wieder in seinem Volke Wohnung macht, auch alle Noth ein Ende haben, ja dies Wohnen Jahves ist die Vorauss. für den Anbruch der messianischen Zeit vgl. 8_{15}. Darum ist der Bau des Tempels die unerlässliche Vorbedingung, denn nur in ihm findet Jahve eine geeignete Wohnstätte. Von hier aus begreift sich auch des Zacharja Ansicht von dem Priesterthum als der Gewähr für das Kommen des Zemaḥ d. i. des messian. Königs, sowie die Betonung des priesterl. Dienstes, dessen Beobachtung die Vorauss. ist für die dem Josua zugewiesene Stellung, Herr über den Tempel zu sein c. 3_7, eine Stellung, die wesentlich verschieden ist von derjenigen, die das Priesterth. in der vorexilischen Zeit hatte, in der der König Herr über den Tempel war. Im Mittelpunkt der messian. Idee steht der messian. König, den Zacharja mit Rücks. auf Jer 23_5. 33_{15} Zemaḥ nennt und mit Zerubbabel identificirt; erst ein Diaskeuast hat mit Rücks. auf die thatsächl. eingetretenen Verhältnisse den Hohenpriester Josua an die Stelle desselben zu setzen gesucht vgl. zu 6_{10}ff. Bedeutungsvoll bleibt es immerhin auch für Zacharja, dass er den Hohenpriester Josua als den die Gemeinde vor Jahve vertretenden betrachtet, der allezeit ungehinderten Zugang zu Jahve haben soll.

Schon bei Haggai ist auf das starke und überaus häufige Betonen, dass das proph. Wort Jahves Wort sei, hingewiesen und daraus geschlossen, dass sich darin das Schwinden der Unmittelbarkeit der proph. Inspiration offenbart. Vgl. Zacharjas Hinweis auf die alten Propheten 1_4ff. 7_{12}. Es hängt damit die Thatsache zusammen, dass das prophetische Wort hier vermittelt durch den Engel Jahves an den Proph. kommt, so dass sich hier also die Erscheinung fortsetzt, die uns zum ersten Mal bei Ezechiel entgegentritt vgl. 40_3ff. Die Visionen haben etwas Künstliches, gehen nicht mehr aus der prophetischen Intuition hervor, sondern sind mehr Product einer künstlichen Reflexion, daher der angelus interpres hier als stehende Figur erscheint, eine Thatsache, in der das Bewusstsein der Künstlichkeit dieser Gesichte zum Ausdr. kommt. Ueberhaupt spielen die Engel bei Zacharja eine hervorragende Rolle: neben dem

Maleak Jahve erscheint der angelus interpres und der Widersacher, der offenbar ebenfalls als zu den Boten Gottes gehörig zu denken ist. Es hängt das mit dem veränderten Gottesbegriff zusammen: Jahve wird jetzt der in der Höhe über den Menschen Thronende, dessen Wirken auf die Menschen eben durch die Engel vermittelt wird. Bei Zacharja wahrscheinlich zum ersten Mal erscheint auch die Persönlichkeit des Widersachers, aus dem im Laufe der Zeit der Satan d. i. der Teufel als Vertreter des widergöttl. Princips wird. Hier freilich ist השטן noch nom. appellat., erst in I Chr 21_1 erscheint שטן als nom. propr. Der Maleak Jahve droht dem Widersacher mit Jahves Zorn, weil er mit allem Unglück, das über die Gem. gekommen ist, noch nicht zufrieden ist und als Vertreter des Princips der Gerechtigkeit gegen die Widerbegnadigung der Gemeinde protestirt. Der Verf. von Hiob bewegt sich auf der von Zch. begonnenen Linie weiter fort. Bedeutungsvoll für die weitere Entwicklung der Satansidee ist vielleicht auch in der Folgezeit der hier bei Zach. uns entgegentretende Ged. der Sünde als einer selbständig existirenden Macht. Der Proph. weist 5_1ff. darauf hin, wie sowohl die Sünder durch Gottes wirksamen Fluch aus dem Lande vernichtet werden, als auch die רשעה d. i. die personificirte Sündenmacht aus dem Lande nach Sinear geschafft wurde, damit sie dort wirke und das Verderben über dies Land bringe wie einst über Juda. Babylonien ist und bleibt eben das Land, in dem sie geknechtet waren, aber von Gottes Gericht getroffen wird doch dies nicht nur, sondern die gesammte Heidenwelt. Characteristisch ist in dieser Beziehung besonders c. 2_1ff., wo als Urheber der Zerstreuung, die Juda bezw. Juda und Isr. getroffen hat, nicht etwa nur Assur und Babel, sondern die vier Hoerner d. i. die gesammte Heidenwelt genannt wird. Auch darin berührt sich Zacharja mit Haggai und schon dort § 2 ist geltend gemacht, wie so der bei Daniel in aller Schärfe hervortretende Gegensatz von Gottes- und Weltreich sich vorbereitet. Ohne Zweifel war das hauptsächlich die Wirkung der Feindschaft, welche die Juden in dem letzten Jahrhundert von allen Seiten erfahren hatten; neben ihr sind freilich auch deuteronomische Ideen für diese Entwicklung massgebend gewesen vgl. zu Nahum und Zephanja. Je mehr die Juden das Bewusstsein in sich trugen, das Licht der göttlichen Wahrheit zu besitzen im Gegens. zu der im Todesschatten und Finsterniss sitzenden Heidenwelt, um so mehr musste sich unter Umständen dieser Gegensatz zur heidn. Welt schärfen. Hier ist es zur vollen Ausbildung desselben noch nicht gekommen, denn bei unserm Proph. findet sich, theils als eine Nachwirkung deuteronomischer Ideen, theils aber auch als eine Folge des energischen Bewusstseins der Träger der wahren Religion und den »gottlosen« Heiden gegenüber der »Gerechte« zu sein vgl. zu 1_{15}. 2_{12}, der Ged., dass aus allen Völkern Heilsbedürftige herbeiströmen und in Jerus. wohnen, und dass Jahve sie als sein Volk anerkennen wird vgl. 2_{14}ff. 8_{20}ff. Vielleicht hat Haggai denselben Ged. im Sinne, wenn er 2_8 darauf hinweist, dass in Folge der von Jahve hervorgerufenen Erschütterung aller Völker die Kostbarkeiten derselben nach Jerus. kommen, und so die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels grösser sein wird als die des ersten.

§ 4. Litteratur.

A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1861. 63. K. Bredenkamp Der Prophet Sacharja 1879. C. H. H. Wright Zecharjah and his Prophecies 1879. W. H. Lowe The Hebrew Students Comm. on Zecharjah Hebr. and LXX 1872. K. Marti Der Prophet Zacharja, der Zeitgenosse Serubbabels 1892. K. Marti in StKr 1892 S. 207 ff (über den Satan in 3 1 ff.) und S. 716 ff. (über 6 1—9); gegen letzteren Artikel J. Ley in StKr 1893 S. 771 ff.

---

1 [1]Im achten Monat ...... im zweiten Jahr des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Zekarja, den Sohn des Berekja, des Sohnes des ʿIddo also: [2]Schwer hat Jahve über eure Väter gezürnt. [3]Und du sollst zu ihnen sprechen: so sagt Jahve der Heerschaaren: kehret um zu mir, spricht Jahve der Heerschaaren, so will ich zu euch umkehren, sagt Jahve der Heerschaaren.

Cap. 1, **1—6**. Der Proph. beginnt mit der Aufforderung zur Busse und dem Hinweis auf die einst vom Gericht ereilten Väter, welche auf die Stimme der Propheten nicht hören wollten. Zacharja berührt sich in dem Hinweis auf solche Gerichtsdrohung mit den vorexilischen Proph., aber der wesentl. Unterschied zwischen dieser nachexilischen und der vorexilischen Prophetie besteht darin, dass in jener die Gerichtsdrohung fast ganz durch die Verheissung in den Hintergrund gedrängt wird, ohne Zweifel eine Folge des Exils, durch die das Volk fast völlig vernichtet war. Der Ged., dass Jahve zum zweiten Mal über dies aus dem Tode erstandene Volk vgl. Ez 37 den Tod bringen könnte, lag dieser nachexilischen Zeit ganz fern, vielmehr dreht sich die Prophetie wie die Apokalyptik jetzt um die Verheissung und die Frage, wie sie realisirt werden wird. — Zu זכריה בן ברכיה בן עדו vgl. Neh 12 16, wo unter den Priestern als ראשי אבות neben andern auch לעדא זכריה angeführt wird, und Esr 5 1 führt ihn gradezu als בר עדוא an. Letztere Notiz ist schwerlich dadurch mit unserer in Einklang zu bringen, dass man בר im Sinn von »Nachkomme« nimmt, sondern es ist eine ungenauere Angabe, vielleicht dadurch zu Stande gekommen, dass Berekja früh starb. Auffallend ist das Fehlen des Monatsdatums vgl. 1 7. 7 1. Man hat desshalb החדש השמיני vom achten Neumond verstehen wollen (Koehl. u. a.), aber in solchen chronologischen Angaben lässt sich חדש so nicht nachweisen vgl. Hag 1 1. Wahrscheinlich ist das Datum des Tags ausgefallen. v. **2** stellt der Proph. die von Niemand zu bestreitende Thatsache des Gotteszornes über die Väter an den Anfang, welche im Zusammenhang mit der folgenden Darlegung ihnen sofort in unzweideutiger Weise zu Gemüthe führt, was ihnen bevorsteht, wenn sie den Vätern gleich werden v. 4 und sich gegen des Propheten Bussruf v. 3 verstocken. קֶצֶף dient zur Verstärkung des קצף. ואמרת v. **3** ist Perf. consec. vgl. K. § 112, 4. Das Suff. in אלהם bezieht sich natürl. auf des Proph. Zeitgenossen. Zu שובו אלי vgl. Hag 1 3. 4. 9. 2 14. Die Leiden der Gegenwart: der Mangel, über den man klagte, die mannigfachen Anfeindungen, die man zu erdulden hatte, beweisen,

4 Werdet nicht euren Vätern gleich, denen die alten Propheten predigten: so spricht Jahve der Heerschaaren: kehret doch um von euren bösen Wegen und *von* euren bösen Handlungen, aber sie gehorchten nicht und merkten nicht auf mich, spricht Jahve. 5 Eure Väter, wo sind sie? Und die Propheten, leben sie ewig? 6 Doch meine Worte und Beschlüsse, die ich meinen Knechten, den Propheten, aufgetragen habe, haben sie nicht eure Väter erreicht, dass sie umkehrten und sprachen: wie Jahve der Heerschaaren uns zu thun beabsichtigte nach unsern Wegen und nach unsern Thaten, so hat er mit uns gethan?

7 Am vierundzwanzigsten Tage des 11. Monats — *das ist der Monat Šebâṭ* — im zweiten Jahr des Darius erging Jahves Wort an den Propheten Zekarja

dass Jahve noch nicht zu ihnen zurückgekehrt war, dass er noch nicht unter ihnen wohnte. Einst bei der Zerstörung des Tempels war er aus Tempel und Stadt gezogen; alles Leid wird sich wenden, wenn er wieder zurückkehrt. Zu der häufigen Heraushebung, dass es Jahves Wort ist, dass er redet vgl. zu Hag 1 4. v. **4** ff. begründet die Ermahnung durch Hinweis auf die Sünde wie die Strafe der Väter. Der Ausdr. הנביאים הראשנים ist characteristisch, er zeigt die Bedeutung des Exils im Bewusstsein dieser Zeit. Man fühlte sich von der vorexilischen Zeit durch die grosse Kluft des Exils geschieden, das letztere hatte gewissermassen die vorexilische Entwicklung zum Abschluss gebracht. ומעלליכם ist offenbar corrumpirt, denn עֲלִילִים findet sich neben עלילות nie, offenbar ist ein מ ausgefallen und zu lesen מִמַּעַלְלֵיכֶם. Natürlich hat Zach. nicht einzelne prophet. Reden im Sinn, welche mit dem שובו נא eine gewisse äussere Aehnlichkeit haben wie Hos 14 2f. Jes 31 6 u. a., sondern Zach. bringt in diesem Wort v. 4 die vorexilische prophet. Predigt auf einen kurzen Ausdr. Die Fragen in v. **5** können keinen andern Sinn haben, als dass die Väter wie die Propheten der Vergangenheit angehören, anders ist das v. 6 mit Jahves Worten. Jetzt hebt v. **6** seinem Wortlaut nach freilich nur den Ged. heraus dass diese Gerichtsdrohungen der Propheten sich an den Vätern erfüllt haben, aber im Zusammenhang mit v. 5 — אך דברי וחקי steht im Gegens. zu אבותיכם und הנביאים — kann der Ged. nur der sein, dass Jahves Worte, wie sie die Väter erreicht haben, so auch die jetzt Lebenden erreichen können, sie haben von der in ihnen liegenden Kraft noch nichts verloren. Die von Jahve angedrohten Strafen erscheinen wie von Jahve ausgesandte Boten, die Frevler zu verfolgen und zu vernichten vgl. Dtn 28 15. 45. וישובו widerspricht nicht dem ולא שמעו וגו' v. 4, denn hier bezieht sich das Wort auf ihre Einsicht, die nicht durch die Mahnung der Proph., sondern durch das Gericht gezeitigt ist. Zu dem hier eingeführten Bekenntniss vergleicht Keil Stellen wie Thr 2 17. Esr 9 6ff. u. s. w.

c. **1, 7—6, 9** bez. **15**. Die Nachtgesichte des Propheten. c. **1, 7—17**. Das erste Nachtgesicht: Jahve wendet sich wieder Jerus. in Barmherzigkeit zu: sein Haus soll gebaut, über Jerus. die Messschnur gespannt werden, die Städte sollen überfliessen von Glück.

1, 7. Das Datum bezieht sich ohne Zweifel auf die sämmtlichen Nachtgesichte bis c. 6, 9 bez. 15. Es handelt sich nicht um Träume, sondern um eine Reihe von Bildern, bei deren Schaffung die proph. Reflexion unverkennbar thätig gewesen ist, denn diese Gesichte bilden einen Cyclus, der sich mit den messian. Erwartungen dieser Zeit beschäftigt, und zwar so, dass jedes folgende Gesicht durch das vorhergehende vorbereitet ist vgl. Ewald in StKr 1828 S. 347 ff. Unverkennbar ist übrigens der Unterschied zwischen diesen Gesichten und denen der älteren prophet. Zeit: während die letzteren durchsichtig und leicht verständlich sind vgl. Am 7 1ff., tragen diese den Stempel der Künstlichkeit in hohem Grade. Auch dem Zach. ist das klar gewesen, daher erscheint hier überall der angelus interpres, der die Aufgabe hat das Bild zu erläutern. Auch darin bekundet sich die andere Zeit, dass hier niemals wie früher Jahve selbst die Offenbarung

den Sohn des Berekja, des Sohnes des ʿIddo, also: [8] ich sahe in der Nacht, und siehe ein Mann auf braunem Rosse, und er stand zwischen den Myrten .... und hinter ihm waren braune, rothe und weisse Rosse. [9] Und ich sprach: was bedeuten diese, mein Herr? Und es sprach der Engel, der mit mir redete: ich will dich sehen lassen, was diese bedeuten. [10] Und es hob der Mann an, der

---

vermittelt, sondern nur מלאך יהוה und המלאך הדבר בי: der majestätische, im Himmel wohnende Gott ist eben in weitere Ferne von den Menschen gerückt. Noch bei Ezechiel vermittelt Jahve die Offenbarung, freilich erscheint daneben auch schon eine Mittelsperson vgl. 403ff. הוא חדש שבט ist wahrscheinl. nicht ursprüngl., erst in späterer Zeit tritt uns die Sitte entgegen, zu den Zahlen die Namen hinzusetzen vgl. zu Hag 11. v. 8. Da hinter dem איש רכב וגו' dreierlei verschiedenfarbige Rosse erscheinen, so muss man den איש רכב als den Führer auffassen, der lediglich die Aufgabe hatte, sie zur Stelle zu melden (Smend). Freilich hat man behauptet, dass das durch den weiteren Zusammenhang ausgeschlossen sei, denn nach v. 10 müssen die durch die verschiedenfarbigen Pferde repräsentirten Boten als jenem v. 11 genannten מלאך יהוה העמד בין ההדסים Bericht abstattend gedacht werden (Wellh.). Daher hat schon Ewald an dem רכב על סוס אדם Anstoss genommen, und man hat die Vermuthung ausgesprochen, dass hier viell. der ursprüngl. Text des v. verwischt war und durch einen Leser nach freier Vermuthung ergänzt ist. Doch müsste man zugeben, dass dieser Ergänzer jedenfalls in diesem Mann den Anführer sah, nur so erklärt sich das אחריו, das völlig unverständlich wäre, wenn der Mann den Bericht entgegennähme. In der That hat diese letztere Annahme an dem Text von v. 10f. aber auch keine Stütze vgl. unten. Statt ההדסים scheint LXX ההרים oder ההדרים gelesen zu haben, aber es ist nicht unwahrscheinl., dass diese Uebers. durch das Gesicht 61ff. beeinflusst ist, denn auch die Uebersetzung der Farben ist dieselbe wie dort, nur dass die *μέλανες* fehlen. מצלה muss eine den Zeitgenossen des Zach. bekannte Oertlichkeit gewesen sein wie der Art. zeigt, wir wissen darüber nichts: die Einen stellen es mit מְצוּלָה Tiefe, die andern mit צֵל zusammen und lesen מְצִלָּה. Jenes verstehen die Einen im Sinne der »Niedrung«, da die Myrten die Nähe des Wassers lieben, die Andern sehen es als Bild an z. B. Keil als Bild für die tiefe Erniedrigung, in welcher sich Land und Volk damals befand, aber wie ist diese Deutung hier möglich, wo es sich gar nicht um das Volk, sondern um den Standort dessen handelt, dem die Boten vgl. 65 Bericht abstatten? Hitz., der מְצִלָּה las, wollte dies vom Zelte Gottes auffassen, und die Myrten sollen an Stelle der Oelbäume in den Vorhöfen des Tempels stehen, aber weder lässt sich jene Auffassung sprachl. rechtfertigen, noch ist diese Zusammenstellung der Myrten mit den Oelbäumen des Vorhofs einleuchtend. — Wenn statt der Reiter die Rosse erwähnt werden, so geschieht das um desswillen, weil die Farben der Rosse bedeutungsvoll sind, sie repräsentiren die verschiedenen Himmelsgegenden, nach denen sie reiten. Auffallend ist es, dass hier nur drei Farben erwähnt werden, während 62ff. vier verschiedene Farben, den vier Himmelsgegenden entsprechend, nennt. Statt שרקים bietet 63 ברדים אמצים, und ausserdem werden dort noch שחרים genannt. Vielleicht ist v. 8 ein Farbenname ausgefallen vgl. Ewald. Jedenfalls ist שרקים nicht »staargrau, schwarz mit weiss melirt« (Keil), sondern eine bestimmte Art des Roth und zwar fuchsroth vgl. arab. ašķaru der Rothfuchs« und hebr. שֹׂרֵק. Jene Bedeut. ist von Keil erfunden, lediglich um eine Uebereinstimmung unserer Stelle mit 62 und Apk 68 zu Stande zu bringen. Nach v. 9 redet Zach. nicht den eben erwähnten Führer an, sondern den המלאך הדבר בי, der bisher gar nicht erwähnt war, und den wir uns offenbar als neben dem Proph. gegenwärtig zu denken haben. Dieser angelus interpres erklärt nicht mit eignen Worten, was Zach. gesehen, sondern aus dem weiteren Verlauf der Dinge wird dem Proph. das Gesicht klar, daher heisst es אראך.. Der in v. 10 das Wort nehmende Mann wird durch den Zusatz העמד בין ההדסים als mit dem v. 8 erwähnten als identisch erwiesen. Statt

zwischen den Myrten stand, und sprach: das sind die, die Jahve ausgesandt hat,
die Erde zu durchziehen. 11 Und sie antworteten dem Engel Jahves, *der zwischen
den Myrthen stand*, und sprachen: wir haben die Erde durchzogen und siehe
die ganze Erde ist ruhig und sicher. 12 Da antwortete der Engel Jahves und
sprach: Jahve der Heerschaaren, wie lange willst du dich Jerusalems und der

---

dieser Aussage אלה אשר שלח י' würde man eher eine Anfrage an die Reiter oder eine Aufforderung zum Bericht erwarten, dem dann v. 11 entspräche, der den Bericht giebt. Diese Unebenheit der Darstellung ist aber mehr eine scheinbare als wirkliche, denn jener Führer spricht seine Worte zunächst nicht in Rücks. auf Zacharja, sondern in Bezug auf den מלאך י', vor dem sie erschienen sind, doch vgl. unten. Wie die Farben auf die Himmelsgegenden zu vertheilen sind, wird hier nicht angegeben, jedenfalls aber ist es verfehlt, ihnen andere Bedeutung zuzuschreiben: sowohl der Zusammenhang als auch die Parallele 6 2ff. lässt nur diese Auffassung der Farben der Rosse zu. Auffallend ist in v. **11** nicht מלאך יהוה, sondern das diesem beigefügte העמד בין ההדסים, ein Zusatz, der sich sonst immer bei האיש findet, aber dieser Zusatz reicht doch nicht aus, um die Ersetzung des מלאך יהוה durch האיש hier zu rechtfertigen (Wellh). Das zöge die weitere Consequenz nach sich, dass man nicht nur רכב על סוס אדם, sondern auch אחריו in v. 8 beanstanden und eine vollständige Umgestaltung des ursprüngl. Textes von v. 8 vornehmen müsste. Vielleicht ist der Zus. hier irrig in den Text eingedrungen vgl. v. 12, beziehungsweise Zusatz eines Lesers, der daran Anstoss nahm, dass v. 9 die Anwesenheit des מלאך vorausgesetzt wird, und der daher ihn mit האיש identificirte (Hitz.). Ist er ursprüngl., so würde er lediglich darauf hinweisen, dass jener איש und dieser מלאך sich an demselben Ort befanden. Hitz. vermuthet, dass vielleicht auch האיש העמד בין ההדסים v. 10 Einsatz ist, ein falsches Explicitum, eine Annahme, welche die Schwierigkeit beseitigen würde, dass der Führer, welcher redet, sich scheinbar ausschliesst. Dieser מלאך י', welcher den in die Welt hineinwirkenden Jahve vertritt, empfängt den Bericht: Die ganze Erde liegt ruhig da, jene Erschütterung, welche die nothwendige Vorauss. der Zeit der Vollendung ist vgl. Hag 2 6f. 20ff., ist noch nicht da. Angesichts der schweren Erschütterungen, welche in dieser Zeit der ganze Osten des persischen Reichs durchzumachen hatte, und welche den Juden nicht unbekannt geblieben sein können, kann der Bericht nichts anderes besagen wollen, als dass jene Bewegungen, welche der messianischen Zeit vorausgehen und ihren Anbruch verkündigen sollen vgl. Hag 2 6. 22, noch nicht hervorgetreten sind. Vielleicht war auch um diese Zeit schon eine Nachricht davon nach Westen gedrungen, dass es dem Darius gelungen war seiner Gegner Herr zu werden vgl. 2 17. שקטת giebt die nähere Bestimmung zu ישבת vgl. 7 7. II Chr 14 5. Dieser Bericht legt den Ged. nahe, dass die Zeit der Vollendung noch in weiter Ferne liegt, daher die Frage des מלאך v. **12**, die nun an Jahve selbst gerichtet ist, und die uns die Stimmung der Zeit zeigt. vgl. vorher. Die 70 Jahre des göttl. Zornes beziehen sich auf Jer 25 11. 29 10, die er seit der letzten Katastrophe Jerusalems rechnet. Die Worte sind bedeutungsvoll für das Bewusstsein der Gemeinde in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Rückkehr. Die Weissagungen eines Deuterojes. u. a. hatten die hochgespanntesten Erwartungen wachgerufen: man zog heim in der Gewissheit, dass nun die Zeit der Vollendung angebrochen sei. Je lebhafter die Hoffnungen waren, um so gewaltiger war der Rückschlag: angesichts der Noth der Zeit fühlte man sich durchaus noch unter dem Gotteszorn trotz der Heimkehr. Zu זה im adverbiellen Sinn bei der Zeit vgl. 7 3. Beachtenswerth ist übrigens die Stellung dieses מלאך יהוה zu Jahve: er ist hier offenbar nicht mehr eine Offenbarungsform Jahves wie in der älteren Zeit, sondern er steht Jahve gegenüber, ist ein von ihm getrenntes selbständiges und ihm untergeordnetes Wesen vgl. zu Cap. 3. Auf die Frage des מלאך י' antwortet Jahve dem מלאך הדבר בי v. **13**; das legt den Schluss nahe, dass beide identisch sind. Freilich erheben sich

Städte Judas nicht erbarmen, denen du nun schon 70 Jahre zürnst? [13] Und es
antwortete Jahve dem Engel, *der mit mir redete*, freundliche und trostreiche
Worte. [14] Und es sprach der Engel, der mit mir redete, also zu mir: predige
also: so sagt Jahve der Heerschaaren: ich bin von grossem Eifer für Jerusalem
und Sion entbrannt, [15] aber gewaltig zürne ich über die trotzigen Heiden, denn
ich zürnte wenig, sie aber wirkten mit, so dass Verderben zu Stande kam.
[16] Darum so spricht Jahve: ich wende mich Jerusalem wieder zu in Barmherzigkeit: mein Haus soll in ihm gebaut werden, spricht Jahve der Heerschaaren,
und die Schnur soll über Jerusalem gespannt werden. [17] Predige ferner also:
so spricht Jahve der Heerschaaren: meine Städte werden noch von Gutem
überfliessen, und Jahve wird sich noch Sions erbarmen und wird noch an Jerusalem Wohlgefallen haben.

gegen diesen Schluss Bedenken: weder wird sonst der angelus interpres מלאך יהוה genannt, noch hat er in den Visionen selbst sonst eine Stelle. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass הדבר בי ein Zusatz eines Lesers ist, der sich durch v. 14 verleiten liess. Jahve antwortet ihm gütige, freundl. Worte vgl. I Reg 127. Jos 2314 נחמים ist Appos. zu דברים. Die Erläuterung dazu folgt in v. 14 ff., sie giebt der angelus interpres, aber so, dass diese Tröstungen nun als vom Proph. zu verkündigende Predigt ihm mitgetheilt werden. Zu קרא v. **14** vgl. Jes 406. Zu קִנֵּא mit ל vom Liebeseifer für Jemd. vgl. 82. Jo 218. Num 2511. 13 u. ö., und zur Unterorduung des nom. verbi mit einem Adject. vgl. 82 Gen 2733f. Das Perf., insofern er schon jetzt von dieser Liebe erfüllt ist, viell. auch um anzudeuten, dass er sie schon bethätigt hat in der Rückführung des Volkes nach Jerus., während das Part. קֹצֵף v. **15** die Dauer des göttl. Zornes zum Ausdr. bringt. השאננים mit dem Nebenbegriff der sorglosen, gottlosen Sicherheit wie Am 61. vgl. Jes 3729. Jer 4811. Zph 112. Der letzte Satz begründet Jahves קצף גדול über die Heiden, אשר steht demnach als Conj.: »denn« vgl. Jes 6516. מְעַט bezeichnet nicht die Dauer, sondern den Grad des göttl. Zornes. Die Heiden halfen, aber so, dass רעה entstand, insofern sie das Volk Jahves zu vernichteu trachteten vgl. Jes 476. Das Wort lässt deutlich des Zacharja Urtheil über die Perser durchblicken: sie haben zwar die Chaldäer vernichtet, dennoch sieht er auch in ihnen Hindernisse für das Kommen der Vollendungszeit, er nimmt so eine andere Stellung zu den Perseru ein, als einst Deuterojes. zu Cyrus, der diesem geradezu Jahves עבד und משיח war vgl. 451. 411. Das Wort ist aber characteristisch für die Stimmung dieser Zeit überhaupt: nur zum Theil sind Isr.'s Leiden in seiner Schuld begründet, die Hauptursache liegt in der Bosheit der Heiden vgl. Nahum. Dieser Umschwung in der Stimmung vollzog sich wohl wesentlich in Folge des Eintretens des Cyrus zu Gunsten der Juden. לָכֵן v. **16** zieht den Schl. aus v. 14: wegen dieses seines Liebeseifers wendet Jahve sich Jerus. in Barmherzigkeit wieder zu, und das wird sich im Bau des Tempels und Jerus.'s offenbaren, die Stadt lag also damals noch zum Theil in Trümmern vgl. 25ff. Wie bei seinem Zeitgenossen Haggai, so steht auch bei Zacharja der Tempelbau im Mittelpunkt: so lange der Tempel nicht erstanden ist, wohnt Jahve nicht inmitten seines Volkes: wie mit dem Auszug Jahves aus dem Tempel vgl. Ez 93. 104. 16. 1122f. die Zeit des göttl. Zornes und der Strafe begann, so beginnt mit dem Einzug Jahves in denselben die Zeit der Wiederbegnadigung und Vollendung vgl. Mal 31. קוה findet sich ausser unserer Stelle auch I Reg 723 und Jer 3139 als Ket., aber die Mass. ersetzt stets durch קָו. v. **17** a dehnt die Verheissung auf die andern von den Exulanten bewohnten Orte Pal.'s aus vgl. v. 12. Jer 3312f. Zu פוץ im Sinne von »überströmen« — anders 137 — vgl. Prv 516, und zu טוב vgl. Hos 35. **17** b greift wieder auf Jerus. und Zion, das durchaus im Mittelpunkt der messian. Erwartungen steht, zurück. LXX hat ohne Zweifel mit Recht gelesen וְרִחַם st. וְנִחַם, jenes

2 1 Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da waren vier
Hörner. 2 Und ich sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten
diese? Und er sprach zu mir: das sind die vier Hörner, welche Juda *und
Israel und Jerusalem* zerstreut haben. 3 Und Jahve liess mich vier Schmiede
sehen, 4 und ich sprach: was kommen diese zu thun? Und er sprach also: *die*
Hörner, welche Juda zerstreut haben, *so dass es* sein Haupt nicht erhob —
die in Schrecken zu setzen kommen sie und abzuschlagen die Hörner der Völker,
welche ihr Horn wider das Land Juda erhoben haben, um es zu zerstreuen.
5 Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, da war ein Mann mit
einer Messschnur in seiner Hand. 6 Und ich sprach: wohin gehst du? Und
er sprach zu mir: um Jerusalem zu messen, um zu sehen, wie gross seine Breite

---

wird durch v. 12 wie durch den ganzen Zusammenhang gefordert: ונחם ist wohl die Folge einer Reminiscenz aus Deuterojes. vgl. 51 3. 52 9. Zu בחר mit ב »Wohlgefallen haben« vgl. 2 16. Jes 14 1.

2, 1—4. Das zweite Gesicht von der Vernichtung der heidnischen Welt.

v. **1.** Das Horn ist Sinnbild der Macht vgl. Mch 4 13, die vier Hörner deuten auf die vier Himmelsgegenden vgl. v. 10. 6 2ff. und sind hier Sinnbild der gesammten Heidenwelt. Thatsächlich hatte Juda bezw. Israel und Juda nur mit den Assyrern und Chaldäern zu thun gehabt; tritt hier an deren Stelle die gesammte Heidenwelt vgl. zu Hag 2 6, so ist das nur zu erklären aus den Erfahrungen, die das Volk seit der Exilirung gemacht hatte: die Feindschaft, welche Juda von allen Seiten erfahren hatte, und welche seiner religiösen Eigenart nicht minder galt wie seiner nationalen, schuf die Vorstellung der gottfeindl. Welt, eine Anschauung, die in ihrer vollen Ausbildung uns freilich erst im Daniel entgegentritt. Statt זרו v. **2** sollte man zu קרנות eigentl. ein anderes Prädic. erwarten, jenes ist eingetreten, weil der Proph. die durch קרנות repräsentirten Völker im Sinne hat. Auffallend ist את ישראל zwischen יהודה und וירושלם, wahrscheinlich ist das späterer Einsatz eines Lesers, der Israel vermisste: aber auch וירושלם ist wahrscheinlich nicht ursprüngl., was sowohl die fehlende nota accus. als auch ein Blick auf v. 4, sowie die Erwägung nahe legt, dass es sich bei זרו ja um das Volk als Obj. handelt. Statt איש v. **4** ist wohl nach Mal 2 9 zu lesen אֲשֶׁר (Wellh.); das Subj. zu נשא ist ja offenbar יהודה; zudem sollte איש auch regulär nach נשא stehen. Auffallend ist אלה הקרנות. Das könnte nicht heissen: »diese Hörner«, was הקרנות האלה erfordern würde, sondern nur: »das sind die Hörner«, ein nach der vorhergehenden Frage sehr missverständl. Satz. Nach dem ganzen Zusammenhange können diese ersten Worte nur das hernach in אותם wiederaufgenommene Obj. zu להחריד bringen, das hier absolut voraufgestellt ist. Offenbar ist אלה durch einen Abschreiber aus v. 2 irrig wiederholt; אתם insofern an die durch die Hörner symbolisirten Völker gedacht ist. Im letzten Satz werden die Hörner Attribute der Heiden, die viell. als Stiere gedacht sind vgl. Dtn 33 17. Mch 4 13.

2, 5—17. Das dritte Gesicht: Jerusalem wird wieder gebaut und mit zahlreicher Einwohnerschaft bevölkert werden. Jahve wird wieder in Zion wohnen, und zahlreiche Heiden werden sich Juda anschliessen und mit ihm ein Volk bilden. Nachdem die zweite Vision auf die Beseitigung der Hindernisse hingewiesen, welche der Verwirklichung der Verheissung 1 16 im Wege stehen, zeigt dies dritte Gesicht, wie diese Verheissung 1 16 sich erfüllt. Da Jerus. noch nicht völlig wieder aufgebaut ist, sondern das noch in Aussicht steht, so kann der Sinn v. **6** nicht sein: der Mann mit der Messschnur wolle sehen, wie breit und lang Jerus. sei, sondern vielmehr wie breit und lang es werden soll. Der Versuch Keils, hier an das künftige Jerus. zu denken, das vor dem geistigen Auge des Proph. stehe, ist haltlos, nichts weist darauf hin, dass ירושלם hier anders als

und wie seine Länge sein soll. [7] Und siehe, der Engel, der mit mir redete, *stand da*, und ein anderer Engel kam hervor ihm entgegen. [8] Und er sprach zu ihm: laufe, sage jenem Jüngling da: dorfweise soll Jerusalem bewohnt werden wegen der Fülle von Menschen und Vieh in seiner Mitte. [9] Und ich will ihm zur Feuermauer ringsum sein, spricht Jahve, und ich will in Herrlichkeit in seiner Mitte sein. [10] Auf, auf, flieht aus dem Lande des Nordens, spricht

---

sonst zu verstehen ist, zudem passt diese ganze Auffass. auch gar nicht in den Zusammenhang. In v. **7** a ist יצא unverständlich, da der angelus interpres ja seiner Aufgabe entsprechend sich sonst immer in der Nähe des Proph. befindet, hier ist יצא auch neben dem sofort folgenden יצא auffallend, das mit seinem לִקְרָאתוֹ den angelus interpres nicht ebenfalls als in Bewegung befindlich voraussetzen kann. Offenbar ist das von LXX gelesene עֹמֵד richtig vgl. 3 5. Der Befehl des angelus interpres v. **8** an den מלאך אחר will darauf hinweisen, dass das Vorhaben jenes jungen Mannes mit der Messschnur ein unnützes ist, weil Jerus. dorfweise daliegen wird d. h. ohne Mauern, und zwar wegen der Fülle von Menschen und Vieh, für die die Mauern des alten Jerus. zu enge sein werden. Keil wollte freilich zum Subj. in ויאמר v. 8 den מלאך אחר machen und אליו auf den המלאך הדבר בי beziehen, הנער הלז aber von dem Proph. verstehen, während der Mann mit der Messschnur der מלאך יהוה sein soll. Aber diese Erklärung ist höchst unwahrscheinlich, denn 1) entspr. weder Bezeichnung noch Thätigkeit des v. 5 erwähnten איש der Stellung des מלאך יהוה 2) verstände man das an den angelus interpres gerichtete רץ nicht, da dieser ja seiner Aufgabe entsprechend sich immer neben dem Proph. befindet; ebensowenig wäre für den Proph. diese merkwürdige Bezeichnung הנער הלז begreiflich; 3) ist es sehr wenig wahrscheinlich, dass dies Wort v. 8 an den angelus interpres gerichtet ist: in den andern Visionen empfängt der angelus interpres durch einen besonderen Boten keinen Aufschluss über das, was er geschaut, sondern vermöge seines ihm eigenthümlichen Berufes versteht er die Gesichte und deutet sie dem Proph., ohne dass er erst orientirt zu werden nöthig hat. Ein Körnlein Wahrheit ist in dieser von Keil behaupteten Identität des Proph. mit dem הנער הלז insofern, als, wie Marti hervorhebt, durch letzteren eine Anschauung repräsentirt wird, welche der Proph. und besonders das Volk gehabt hat. Man war ungeduldig und wollte wissen, wie weit Jerusalem wieder aufzubauen, und wo die Mauern zu errichten seien. Dieses ungestüme Fragen stellt der Proph. in dem Jüngling dar vgl. StKr 1892 S. 237 f. פרזות ist Accus. der nähern Bestimmung vgl. K. § 118, 5. פרזות sind die offenen Dörfer und Flecken im Gegens. zu עיר bezw. עיר מבצר der mit Mauer bezw. auch mit Thurm versehenen Stadt vgl. Ez 38 11. Zu dem Ged. vgl. Jes 49 19f. Das Wort setzt ohne Zweifel voraus, dass Jerus. damals noch offene Stadt war, was uns auch aus andern Nachrichten bekannt ist. Wie stark die Anschauungen der folgenden Zeit sich unter dem Einfluss der Ereignisse gewandelt haben, zeigt das Verhalten des Neh., dessen hauptsächlichste Sorge nach der Rückkehr der Bau d. h. die Ausbesserung der in Trümmern liegenden Mauern war: man hatte eben erfahren, dass ohne eine feste Abschliessung die Consolidirung der Gemeinde unmöglich war. v. **9** giebt die Begründung für פרזות תשב: Jahve wird rings um Jerus. eine feurige Mauer vgl. Jes 33 21. 26 1. Der Schl. von v. 9 sagt nicht, dass Jahve in ihr geehrt sein wird (Hitz.) — innerhalb dieses Zusammenhanges handelt es sich nicht um das, was Jahve widerfahren, sondern um das, was er selbst thun wird. Vielm. Jahve wird für Jerus. wie zur חומה so auch zu כבוד: er wird in und an ihr seine Herrlichkeit erweisen vgl. Hag 1 8. Hab 2 14. v. **10** bringt im Anschl. an diese Verheissungen v. 8f. sofort die Aufforderung an die noch im Exil Weilenden heimzukehren. Von נסו v. 10 und המלטי v. 11 ist die Rede, weil eben Jahves Gericht über die Heidenwelt in Aussicht steht vgl. 2 4. ארץ צפון ist identisch mit בבל v. 11, und die in v. 10 im Plur. Angeredeten werden in יושבת v. 11 zu einer Einheit zusammengefasst. Auffallend ist פרשתי. In Ez 17 21.

Jahve, denn *aus* den vier Winden will ich euch *sammeln*, spricht Jahve.
11 Auf, nach Sion rette dich, die du wohnest bei (in) *der Tochter* Babel!
12 Denn so spricht Jahve der Heerschaaren — *nach Ehre hat er mich gesandt* —
zu den Heiden, die euch plünderten — denn wer euch antastet, tastet seinen
Augapfel an: 13 siehe, ich schwinge meine Hand wider sie, und sie werden ihren
Knechten zur Beute werden, und ihr sollt erkennen, dass Jahve der Heer-

---

Ps 68 15 hat das Verb. die Bedeut. des Zerstreuens, diese ist hier unmöglich, weil das מארץ צפון sich mit dem כארבע רוחות stossen würde. Daher nehmen die Meisten פרש im Sinne von »ausbreiten« und das Perf. als Perf. proph. also: Jahve will sie ausbreiten, wie die vier Winde sich nach allen Himmelsgegenden ausbreiten. Aber so ergiebt sich ein im Zusammenhang mit v. 11 unmöglicher Ged. Offenbar liegt hier ein Textfehler vor: LXX hatte מֵאַרְבַּע st. כְּאַרְבַּע und קִבַּצְתִּי st. פרשתי gelesen: in der That erwartet man einen derartigen Ged.: es kann sich hier im Zusammenhang nur um Sammlung der zerstreuten Juden handeln. Offenbar ist übrigens auch ו nach הוי zu streichen vgl. LXX. Auffallend ist in v. **11** wieder יושבת בת בבל. Nach Analogie von יושבת בת ציון wäre das von der Einwohnerschaft Babels zu verstehen, was aber soll diese in diesem Zusammenhang? Sie könnte nur ein andrer Ausdr. für die in Babel wohnenden Juden sein, die aber doch wiederum nicht יושבת בת בבל genannt sein könnten. Man hat daher meist בת als Accus. gefasst: »die da wohnet bei der Tochter Babel«. Da diese Auffass. gegen die Analogie der entsprechenden Wendungen ist, man auch nicht sieht, warum hier von בת בבל die Rede ist, so hat man בת, als durch Dittographie der beiden letzten Consonanten von יושבת entstanden, offenbar zu streichen (Wellh.). Die Auffass. der Meisten, die ציון als Vocat. fassen, ist zu verwerfen, denn weder wäre die Stellung normal — man sollte es vor יושבת erwarten, noch könnten die in Babel wohnenden Juden »Zion« genannt werden. Vielmehr führt der Zusammenhang mit v. 8f. darauf, ציון als Accus. loci zu nehmen. v. **12**. **13** begründen die Aufforderung: sie sollen fliehen, weil Jahve im Begriff ist, wider die Heiden zum Schlage auszuholen. Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das gegen die Heiden gerichtete Wort sich v. 13 findet, so dass demnach v. 12 b ein parenthetischer Zwischensatz ist, welcher die Nothwendigkeit des Gerichtes gegen die Heiden begründet. Aus dem Satz והיו שלל לעבדיהם v. 13 folgt, dass אל הגוים השללים אתכם zu כה אמר יהוה צבאות gehört: weil die Heiden Juda geplündert haben, so sollen sie Judas Beute werden. Dadurch wird der Satz אחר כבוד שלחני als Zwischensatz, der eng zusammengehörige Glieder auseinanderreisst, ausgeschieden. Es kann demnach der Satz auch nicht den von Keil u. a. eruirten Ged. ausdrücken: er hat mich ausgesandt, um Ehre an den Heiden zu gewinnen d. h. um die Herrlichkeit Gottes an den Heiden zu offenbaren, das würde die Verbindung von אל הג׳ mit שלחני voraussetzen; ebensowenig kann das Suff. in שלחני sich auf den מלאך יהוה beziehen, von dem vorher gar nicht die Rede war, noch auf den angelus interpres, der hier gar nicht mehr als der Redende gedacht ist, sondern es geht auf den Propheten, v. 13 erhebt diese Auffass. über allen Zweifel, auch sonst bezieht sich ja in diesen Gesichten die erste Person immer auf den Proph. Der Sinn des räthselhaften Einschubs ist viell. der von Hitz. Ew. u. a. angenommene: nach Ehre, nämlich des Erfolges, hat er mich ausgesandt vgl. v. 13 fin., Hitz. vergleicht den Gegens. בוש. בבת עין der »Augapfel« als Bild des theuersten Gutes wird Dtn 32 10 (אישון עין) ebenfalls von Isr. gebraucht. Dies Wort v. 12 ist bedeutungsvoll, weil es den Unterschied in der Stimmung dieser nachexilischen Gemeinde von der der vorexilischen Propheten offenbart. כי im Beginn von v. **13** dient zur Einleitung der directen Rede, nicht aber zur Begründung von v. 13 b, der, wie das Suff. zeigt, gar nicht Rede Jahves, sondern Zwischenbemerkung des Proph. ist. Zum Schwingen der Hand vgl. Jes 11 15. 19 16. Zph 2 13: Jahve holt zum Schlage aus; עליהם setzt mit Nothwendigkeit die Verbindung des אל הגוים mit אמר י׳ v. 12 voraus. והיו führt die Folge ein: Jahve bringt das jus talionis zur Geltung. Dieser Erfolg wird dann die thatsächl.

schaaren mich gesandt hat. [14]Juble und freue dich, Tochter Sion, denn siehe,
ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht Jahve. [15]Und viele Völker
werden sich an jenem Tage an Jahve anschliessen, und sie werden mein Volk
sein, und ich wohne in deiner Mitte, und du wirst erkennen, dass Jahve der
Heerschaaren mich zu dir gesandt hat. [16]Und Jahve wird Juda als sein
Eigenthum und Erbe in Besitz nehmen auf dem heiligen Lande und Jerusalem
wieder erwählen. [17]Stille, alles Fleisch, vor Jahve, denn er regt sich von seiner
heiligen Stätte.
3 [1]Und er liess mich sehen, wie der Hohepriester Jošua vor dem Engel

Rechtfertigung des Proph. sein vgl. v. 15. 4 9. 6 15. Auch hier will Keil das Suff. auf Jahves Engel beziehen, indem er gegen jene Auffass. besonders das Verb. שלח geltend macht, während in Bezug auf den Proph. vielm. אמר אלי oder ähnliches gesagt sein müsste, eine angesichts von Hag 1 12 völlig willkürl. Behauptung. v. **14—17** weisen auf Zions Jubel hin, und zwar hat sie Grund dazu, weil 1) v. 14 Jahve in ihrer Mitte wohnen wird, noch ist es dazu nicht gekommen, denn noch ist ja der Tempel nicht gebaut, 2) viele Völker werden sich dann an Jahve anschliessen und wie Juda als sein Volk angesehen werden, in dessen Mitte Jahve wohnt vgl. 8 20f. Jes 14 1. Mit v. **15** b nimmt der Proph. v. 14 u. 13 b wieder auf, weil darauf der Nachdr. liegt. Dann wird Jahve Juda als sein Theil in Besitz nehmen vgl. Dtn 32 9. אדמת הקדש ist das Land dieses Volkes, weil Jahve in ihm wohnt vgl. Hos 9 3. Zum Schluss von v. **16** vgl. 1 17 fin. Zu v. **17** vgl. zu Zph 1 7. Hab 2 20. Das Gericht über die Heidenwelt, das der Tag Jahves bringen wird, steht unmittelbar bevor vgl. Hag 2 6, denn schon regt sich Jahve von seiner heil. Stätte Dtn 26 15. Jer 25 30 her, darum ziemt es sich, in ehrfurchtsvoller Stille Jahves und seines Kommens zu harren. Während dort bei Zephanja das Wort einen drohenden Charakter hat, trägt es hier den der Verheissung, durchaus entsprechend dem Charakter der nachexil. Prophetie, bei der die Verheissung im Vordergrunde steht; die Gerichtsdrohungen der Proph. hatten sich erfüllt, jetzt wartet man auf die Realisirung der Verheissungen. Zu נעור vgl. K. § 72, Anm. 9; das Perf. weist darauf, dass Jahve schon jetzt im Begriffe ist, das Gericht zu vollziehen vgl. zu 1 11.

cap. **3**. Das vierte Gesicht. Der Proph. sieht den Hohenpriester als vom Widersacher verklagt vor dem Engel Jahves stehen, aber der Widersacher wird abgewiesen, und der Engel Jahves giebt seinen Dienern den Befehl, dass sie den Hohenpriester statt der schmutzigen Kleider mit reinen bekleiden und den Kopfbund auf sein Haupt setzen: auch erhält Josua von Jahve die Verheissung, dass er, wenn er in Jahves Wegen geht, die Herrschaft über den Tempel ausüben und Zutritt zu Jahve haben soll. Zugleich sei er und seine Genossen eine Gewähr dafür, dass Jahve den Messias bringen wird: schon ist der Diademstein vorhanden, auf den Jahve eine Inschrift schreiben wird. Dann wird Jahve die Schuld des Landes tilgen, und ein Jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen, d. h. dann ist die Zeit der Vollendung gekommen. — Dies vierte Gesicht hängt enger mit dem folgenden fünften zusammen: während die vorhergehenden auf das neue Volk in dem wiederaufgebauten Jerus. mit seinem wiedererstandenen Tempel hingewiesen haben, beschäftigen sich diese Gesichte mit den Häuptern der neuen Gemeinde. Zacharja sieht den Hohenpriester Josua vor dem Engel Jahves und dem Widersacher neben ihm, um ihn zu verklagen. Meist hat man die Sache sich so vorgestellt, dass der Widersacher Josua nicht wegen persönlicher Verfehlungen in seinem Privat- und Familienleben, sondern in seiner amtl. Eigenschaft als Hoherpriester wegen Sünden, die mit seinem Amte zusammenhingen, verklagt. Des zum Zeugniss trage er auch die schmutzigen Gewänder (Keil u. a.). Aber die Art, wie der Widersacher abgefertigt wird, zeigt doch unzweideutig, dass die Anklage mit Unrecht erhoben wird, dass demnach von thatsächl. Verschuldungen, die auf ihm ruhen, keine Rede sein

Jahves stand, und der Widersacher stand zu seiner Rechten, um ihn anzufeinden.
2 Und es sprach *der Engel* Jahves zu dem Widersacher: es schelte dich

kann. Vielmehr kann die Anschauung, die diesem Gesicht zu Grunde liegt, keine andere als die schon von Hitz. geltend gemachte sein: wer vom Unglück verfolgt wird, der gilt als bei Jahve verklagt vgl. Job 1. 2, ja das Unglück ist gradezu ein Zeichen, dass ein solcher vom Satan bei Gott verklagt ist. Die zurückgekehrten Exulanten seufzten unter Leiden und Schwierigkeiten aller Art, deren sie nicht Herr zu werden vermochten, und sie waren ihnen nicht nur ein Beweis, dass Jahve sich ihrer noch nicht wieder erbarmt hatte vgl. 1 12ff., dass ihre Opfer noch immer kein Gegenstand des göttl. Wohlgefallens waren, sondern sie gaben auch immer wieder den Zweifeln der Kleingläubigen neue Nahrung, ob Jahve sich überhaupt seines Volks wieder erbarmen wird, ja ob er seines Volkes sich erbarmen kann. Es ist ja eine unbestrittene Thatsache, dass mit dem Zusammenbruch des Staats und dem beginnenden Exil, das die Propheten als gerechte Vergeltung für des Volkes Sünde verkündigt, das Bewusstsein von Sünde und Schuld in einer bis dahin ganz ungeahnten Weise sich geltend machte. Auch jetzt noch nach der Rückkehr war das lebendig, und grade in den Herzen der Gewissenhaftesten, welche sich über den wahren religiösen und sittl. Zustand des Volkes nicht täuschen liessen, mochten sich die Zweifel regen, ob nicht die Gerechtigkeit Gottes ein Wiedererstehen des Volkes zur Unmöglichkeit mache angesichts dieser ungeheuren Sünde und Schuld, die bis an den Anfang der Gesch. dieses Volkes zurückreicht. Diesen Gedanken tritt der Proph. in dieser Vision entgegen: in treffender Weise hat Marti (StKr 1892 S. 207ff.) darauf hingewiesen, wie der Ankläger des Hohenpriesters Josua, des Vertreters der von Sünde und Schuld belasteten Gemeinde, diesen von dem Recht hergenommenen Bedenken gegen die Wiederherstellung der Gemeinde und des Tempels von Jahve Ausdruck verleiht. Mit vollem Fug und Recht heisst darum der Vertreter dieser Anklage has-Satan, der Ankläger; denn es ist in der That gleichgültig, was für eine Person verklagt, und es kommt nur darauf an, dass eine Anklage erfolgt«. Gelöst kann selbstverständlich dieser Conflict zwischen der Gnade und dem vergeltenden Recht nur durch Gott selber werden, er muss den Ankläger zum Schweigen bringen. — Es ist darnach klar, dass der Widersacher in dieser Vision seine Analogie an dem Manne mit der Messschnur und der Riš'a im Epha hat, ja auch der angelus interpres ist in Parallele mit ihm zu setzen. Zacharja hat diese Gestalt des Satans selber gebildet: »sie ist das nach Aussen geworfene Bild der im Innern gegen Gottes Gnade sich erhebenden Stimme .... Wie Jahve durch die dem Proph. in Wirklichkeit zu Theil gewordene Offenbarung alle anklagenden Bedenken seines natürl. und menschl. Sinns als nichtig eine Zeitlang zum Schweigen gebracht hatte, so lässt er, um den Zeitgenossen die Wahrheit von Jahves Gnade kund zu thun und auch bei ihnen alle Zweifel verstummen und den Muth sich beleben zu lassen, in seiner Vision vor Jahves Thron den Satan zur Einstellung seiner Anklage verurtheilt werden«. Lassen sich so die Wurzeln bei Zacharja deutlich aufzeigen, aus denen die Gestalt des Satans herausgewachsen ist, so folgt von hier aus mit Sicherheit, dass wir hier am Anfang der Entwicklung der Satansidee stehen: Hiob steht in der Mitte und I Chr 21 am Ende dieser bibl. Entwicklungsreihe. Smend (Religionsgesch. d. A. T. S. 431 Anm. 1) erinnert übrigens daran, dass die Vorstellung von Anklägern bei Gott überhaupt älter sei, er verweist auf I Reg 17 18 und Ez 29 16, wo der Ausdr. מזכיר עון schon im uneigentl. Sinn gebraucht sei. Gewöhnlich hat man das Stehen des Satan zur rechten Seite des Josua so zu erklären gesucht, dass dies der eigentl. Platz der Ankläger sei. Aber Wellhausen hat neben Ps 109 6, worauf man sich meist zu berufen pflegte, auf Ps 109 31 hingewiesen, wo vielmehr Jahve zur Rechten erscheint. Er behauptet demnach mit Recht, dass zur Rechten Jemandes stehen nichts andres ist als ihm zur Seite treten, die Hand auf ihn legen, »rechts« und »links« spielen überhaupt dabei keine Rolle. In v. **2** ist ohne Zweifel מלאך יהוה st. יהוה zu

Jahve, du Widersacher, und es schelte dich Jahve, der Jerusalem erwählt hat! Ist das nicht ein aus dem Feuer gerettteter Brand? [3]Und Jošua war mit schmutzigen Kleidern bekleidet und stand vor dem Engel. [4]Und er hob an und sprach zu seinen Dienern also: entfernt die schmutzigen Kleider von ihm, *und er sprach zu ihm: siehe, ich nehme hiermit von dir deine Schuld,* und *bekleidet ihn* mit Feierkleidern [5]und *ich sprach* *setzet* ihm einen reinen Turban auf sein Haupt. Und sie setzten ihm den reinen Turban auf sein Haupt und bekleideten ihn mit *reinen* Kleidern. Und der Engel Jahves

---

lesen, wie eine Vergleichung von v. 1 u. 3ff. beweist. Der Satan verklagt Josua und in ihm die Gem. zu dem Zweck, ein noch grösseres Mass von Unglück, d. i. Strafe auf dieselbe zu häufen, weil das vorhandene nicht der Grösse ihrer Schuld nach seiner Meinung entspricht. Der Engel Jahve weist dies Ansuchen zurück mit dem Hinweis darauf, dass Josua und in ihm die Gem. einem aus dem Feuer geretteten Brand gleichen, d. h. dass nur wenig daran gefehlt hätte, und das Unglück hätte die Gemeinde vollständig vernichtet, sie ist bis zum Rande des Abgrundes gekommen. Absichtlich wird der erste Satz wiederholt, um zu dem Subj. יהוה die nähere Bestimmung הבחר בירושלם nachzubringen: Jahves Stellung zu Jerus. und damit zur Gemeinde, die hier ihren Mittelpunkt hat, muss ihn zur Abweisung dieser Forderung des Satan bestimmen, er kann diese Gem. nicht vernichten vgl. 1_{14}ff. 2_{16}. Deutlich zeigt auch dieser Zusatz, dass es sich hier nicht um Josua als Person, sondern als Hohenpriester, d. i. Vertreter der Gem. handelt. Zu dem Bilde am Schluss des v. vgl. Am 4_{11}. Auch hier in c. 3 wird übrigens wie 1_{12}f. der מלאך יהוה von יהוה unterschieden, aber nicht wie in der älteren Zeit als eine Offenbarungsform Jahves, sondern als ein Diener Jahves und zwar spec. als der für die Gemeinde eintretende. Krätzschmar a. a. O. S. 238f. hat darauf hingewiesen, dass uns hier bei Zach. die ersten Ansätze zu der Vorstellung von dem Schutzengel der Gemeinde entgegentreten; an Zach. schliesst sich Mal., der diesen Engel als Schutzengel der Gemeinde gradezu מלאך הברית nennt vgl. zu Mal 3_{1}; Krätzschmar hat auch an Ps 34_{8} u. 35_{5} erinnert: nach jener Stelle behütet der Engel Jahves die, welche Jahve fürchten, nach der zweiten zerstreut er die Feinde der Gemeinde in alle Winde. v. **3** bringt eine nähere Bestimmung nach. Die schmutzigen Kleider bezeichnen Josua als sündig, in welchem Sinn, ist vorher dargelegt vgl. Hag 2_{14} u. v. 4 die Erkl. des Ausziehens der schmutzigen Gewänder. צואים muss natürl. Appos. zu בגדים sein vgl. 1_{13} und zu צואה als Bild der Sünde vgl. Jes 4_{4}. Prv 30_{12}. Der Befehl v. **4** ergeht an die Diener des מלאך י׳, nicht aber des Josua (Ewald): sie sollen die schmutzigen Kleider ausziehen. Auffallend ist der Schluss des v. והלבש וגו׳: dieser Inf. könnte nur Forts. des העברתי sein, so dass also der מלאך י׳ selbst Subj. wäre. Dem widerspricht aber v. 5: וילבשהו בגדים. Die LXX hat in Uebereinstimmung mit v. 5 gelesen: וְהַלְבִּשׁוּ אתו, dann aber muss der Satz ויאמר bis עונך als Zwischensatz, der zusammengehörige Glieder auseinanderreisst, ausgeschieden werden: wir haben in ihm die erklärende Glosse eines Lesers, welche in den Text eingedrungen ist und dann die Verderbniss der folgenden Worte nach sich gezogen hat. Wer ist in v. **5** der Redende, also Subj. in ואמר? Hitz. Keil u. a. meinen, dass der Proph. hier redend eintrete: er bezeige seine Theilnahme mit Josua und bringe in bescheidener Weise eine dem Sinne des מלאך י׳ ohne Zweifel entsprechende Bitte zum Ausdruck. Aber das ist höchst unwahrscheinlich, weil es durchaus der Stellung widerspricht, die der Proph. sonst in diesen Visionen einnimmt, wie sollte man es sich auch vorstellen, dass der Engel Jahves seinen Dienern den Befehl giebt, die schmutzigen Kleider dem Josua aus- und Feierkleider anzuziehen, und der Proph. nun bittend hinzufügt: sie möchten ihm auch einen reinen Kopfbund aufsetzen? LXX hat dies ואמר überhaupt nicht gelesen, sondern hat den Schluss v. 4 והלבשו אתו מחלצות in v. 5 fortges. durch den Imp. שִׂימוּ. Wahrscheinlich ist ואמר, das als 3. Perf.

trat auf [6]und redete feierlich zu Jošua also: [7]So sagt Jahve der Heer-
schaaren: wenn du in meinen Wegen gehst und meinen Dienst verrichtest, so
sollst du sowohl mein Haus regieren wie meine Vorhöfe beaufsichtigen, und ich
gebe dir Zutritt unter diesen Dienern. [8]Höre doch, Jošua, du Hoherpriester!
Du und deine Genossen, die vor dir sitzen, sind Männer des Vorzeichens dafür,

---

gedacht ist, Zusatz eines Lesers in Folge der Einschiebung des Zwischens. in v. 4. Syr. und Vulg. haben ויאמר offenbar schon gelesen. צניף ist Zeichen der hohenpriesterl. Würde (מצנפת — P.), insofern der Hohepriester die Stellung eines Fürsten einnahm vgl. מצנפת Ez 21_{31}. Jes 62_{3}. Statt בגדים sollte man מחלצות oder doch neben jenem ein טהורים erwarten, da בגדים allein als Gegens. zu בגדים צואים nicht genügt. Mit ומלאך ist eigentl. v. 6 zu beginnen, denn als Umstandss. neben den vorhergehenden Sätzen hat ומלאך י' עמד keinen Sinn; zieht man diese Worte aber zu v. 6, so dass ויעד die Forts. bildet, so muss man natürl. auch עמד lesen: v. **6** ומלאך י' עמד ויעד hat den Zweck, die Wichtigkeit der folgenden Worte herauszuheben vgl. Gen 43_{3}. Jer 42_{19}. שמר משמרת v. **7** steht wohl hier im cultischen Sinn von der Beobachtung seiner priesterl. Obliegenheiten Lev 8_{35} vgl. Ez 44_{15}. 48_{11}: Die treue Pflege des Cultus ist die Vorbedingung für die ihm zu gewährenden Verheissungen. Eine derartige Bedingung entspricht durchaus der Stellung, welche der Tempel und damit der Cultus im Vorstellungskreis dieser Zeit einnehmen vgl. bes. Hag 2_{10}ff. Der Nachs. beginnt nicht erst bei ונתתי, sondern bei וגם אתה, beide וגם beziehen sich natürl. auf die verba תדין und תשמר, nicht aber auf אתה, das hier in ähnl. Weise wie Am 4_{7} herausgehoben ist vgl. auch 9_{11}. Gen 32_{21}. Die Verheissung wird nach ihrer ganzen Bedeut. verständlich, wenn man sich die Stellung des Königs in der vorexilischen Zeit zu Tempel und Cultus vergegenwärtigt: er war thatsächlich der Machthaber über Tempel und Cultus, setzte Priester ein und ab, traf selbständig Anordnungen, denen sich die Priester zu fügen hatten und thatsächl. fügten vgl. m. Archäol. II S. 107f. Jetzt soll der Hohepriester diese Stellung einnehmen: er soll Tempel und Cultus regieren. ונתתי fügt aber noch ein neues bedeutungsvolleres Moment hinzu. מהלכים ist kein concret. Nomen: »Wandelnde« oder »Leitende«: weder lässt sich eine derartig aramaïsirende Form vgl. Dan 3_{25}. 4_{34} sonst im Hebräischen nachweisen — man müsste schon מהלכים vocalisiren, — noch gewinnen wir so einen verständlichen Sinn: wer sollte unter den מהלכים, die von den העמדים d. i. den Engeln unterschieden werden, verstanden sein? Offenbar ist vielm. מהלכים zu lesen: »Gänge« d. i. »Zugänge«. העמדים האלה muss, wie schon gesagt, identisch sein mit den v. 4 genannten Dienern des מלאך י'. Damit ist dem Hohenpriester die Verheissung gegeben, dass er fortdauernd die Gebete der Gem. vor Gott bringen kann, so dass sie Erhörung finden. v. **8** bringt eine zweite Verheissung. Nach dem jetzigen Text könnte es scheinen, als wären die Priester mit zum Hören aufgefordert (Köhl. u. a.), aber mit Unrecht: wie vorher, so ist auch hier lediglich Josua angeredet, und mit אתה beginnt der Inhalt dessen, was er hören soll, und zwar sind אתה ורעיך Subj. und אנשי מופת המה Prädic., beide Satztheile werden jetzt störend durch כי auseinandergerissen, offenbar ist dies כי, als durch Dittographie aus den letzten Buchstaben von לפניך entstanden, zu tilgen. Die von Keil angezogenen Stellen können dies כי nicht rechtfertigen: Gen 18_{20} liegt verderbter Text vor, und Ps 118_{10-12}. 128_{2} sind andrer Art. Mit Unrecht hat Steiner המה gegen die oben vertretene Auffass. geltend gemacht, denn auch sonst findet sich nach der Anrede der Uebergang in die dritte Pers. vgl. Zph 2_{12}. Zu מופת vgl. Jes 8_{18}. Ez 12_{6}. 24_{24}: inwiefern Josua und die Priester Männer des Vorzeichens für das Kommen des Messias sind, ist nicht völlig klar, wahrscheinl. will der Proph. den Ged. zum Ausdr. bringen, dass so gewiss die Priester vorhanden sind, so gewiss auch das messian. Königth. von Jahve realisirt werden wird. Erwägt man die Bedeut. des Tempels für diese Zeit und damit auch die des Priesterthums, so wird man die enge Verknüpfung von Priesterth.

dass ich meinen Knecht Zemaḥ bringen werde. 9 Denn siehe, der Stein, den ich
Jošua vorgelegt habe — sieben Augen sind an dem Stein — siehe, ich grabe auf
ihn die Schrift ein, spricht Jahve der Heerschaaren, und ich tilge die Schuld
jenes Landes an e i n e m Tage. 10 An jenem Tage, spricht Jahve der Heer-
schaaren, werdet ihr, ein jeder seinen Nächsten, unter seinen Weinstock und
unter seinen Feigenbaum rufen.

---

und messian. Königth. verstehen. צמח erscheint hier als nom. propr. und Bezeichnung des messian. Königs: offenbar stammt der Name aus Jer 23 5. 33 15. Zu diesem עבדי צמח vgl. עבדי דוד Ez 34 23f. 37 24. Sehr fraglich ist die Erklärung von v. 9, nur so viel ist sicher vgl. כי, dass der Inhalt des v. in einem innern Zusammenhang mit der Verheissung des Zemaḥ in v. 8 stehen muss. Fraglich ist zunächst, ob על אבן וגו' eine parenthetische Zwischenbemerkung oder das von vornherein zu הנה האבן beabsichtigte Prädicat ist. Die meisten Exegeten treten für die letztere Auffass. ein und finden hier den Ged., dass die sieben Augen nämlich Jahves vgl. 4 10 auf denselben gerichtet sind, sie schirmen ihn bezw. erweisen sich an ihm kräftig, um ihn für seine Bestimmung zuzurichten (Keil, Köhl. u. a.). Aber diese Auffass. scheitert daran, dass das indeterminirte עינים unmöglich von den Augen Jahves stehen kann, zudem wäre על, obgleich vielleicht möglich vgl. שים עין על Jer 39 12. 40 4 u. Gen 44 21, doch missverständl., man sollte vielmehr אל erwarten. Desshalb haben Hitz. Bunsen u. a. den Satz auch so verstanden, dass die sieben Augen a n dem Steine seien. Das seien dieselben, die nach 9 b Jahve erst eingraben wollte. Der Widerspr. sei nur scheinbar: die sieben Augen in 9 a seien das vom Proph. erschaute reale Bild, dessen Abbild auf den Stein eingravirt werden soll (Stein.). Aber nichts weist darauf hin, dass פתחה v. 9 b eben jene שבעה עינים sind, zudem wird auch bei dieser Auffass. עינים mit den עיני יהוה 4 10 identificirt. Diese Auffassungen hängen endl. sämmtlich mit einer unhaltbaren Erklärung der האבן zusammen. Treffend weist Keil sowohl die noch von Kliefoth vertheidigte altkirchl. Meinung zurück, wonach האבן der Messias sein soll, eine Ansicht, die ja schon an dem Relativs. scheitert und weder durch Jes 28 16 noch durch Ps 118 22 gestützt wird, als auch die von Hitz. u. a. vertretene, wonach an den Grundstein des Tempels zu denken wäre, denn 1) war dieser schon gelegt, und 2) wäre bei ihm, der doch nicht sichtbar war, die Eingravirung zwecklos. Aus diesem Grunde hat Steiner vielmehr an den Giebelstein gedacht, welcher dem Tempel bei seiner Vollendung eingefügt werden soll. Aber diesen nennt Zach. האבן הראש vgl. 4 7, und selbst wenn das einfache האבן genügte, das Bedenken bleibt doch, dass der Proph. damit dem Stück 4 6ff. vorgriffe, und dass ein Zusammenhang mit 3 8 nur auf sehr künstl. Weise herzustellen wäre. Letzterer Grund entscheidet auch gegen Bredenkamp, der hier an einen Edelstein im Brustschild des Hohenpriesters denken will, nicht minder gegen Orelli, der in ihm ein Surrogat für die Bundeslade sieht. Marti endlich (StKr 1892, S. 211 ff., Anm.) wollte האבן als Bezeichnung des Tempels deuten, aber die Intermination אבן אחת bezw. die Heraushebung des אחת wird so kaum begreiflich. Die wahrscheinlichste und in den Zusammenhang trefflich passende Erklärung hat Wellhausen gegeben, der hier den Hinweis auf einen Edelstein im Diadem des zukünftigen Königs vgl. 6 11 sieht. על אבן וגו' sieht er als Zwischens. an und versteht עינים von den Facetten des Edelsteins; הנני nimmt הנה wieder auf. פתחה sollte offenbar auf einer, wohl der mittelsten, dieser Facetten eingravirt werden, und zwar war sie wohl nichts als der Name dieses messian. Königs, näml. זרבבל vgl. Hag 2 23 u. c. 6 10ff. So ergiebt sich ein trefflicher Zusammenhang mit v. 8 u. v. 9 f.: war v. 8 darauf hingewiesen, dass Josua und die Priester Männer des Vorzeichens dafür sind, dass Jahve seinen Knecht, den Zemaḥ, bringen wird, so begründet v. 9 a. b diese Verheissung damit, dass Jahve schon den Edelstein des Diadems gerüstet hat und auf ihn den Namen des messian. Königs einzugraben im Begriff ist. Damit bricht die messian. Zeit an, Jahve tilgt die

4 1 Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich,
wie einer aus dem Schlaf geweckt wird. 2 Und er sprach zu mir: was siehst
du? Und *ich* sprach: ich sehe einen Leuchter ganz von Gold und *einen*
Oelbehälter oben darauf und sieben Lampen daran, und *sieben* Röhren hatten
die Lampen *daran*. 3 Und zwei Oelbäume standen dabei: einer zu *seiner*
Rechten und einer zu seiner Linken. 4 Und ich hob an und sprach zu dem Engel,
der mit mir redete, also: was bedeuten diese, mein Herr? 5 Und der Engel, der
mit mir redete, antwortete und sprach zu mir also: weisst du nicht, was diese
bedeuten? Und ich sprach: nein, mein Herr. 6 Und er antwortete und sprach

Schuld des Landes, die noch immer auf ihm lastet vgl. Hag 2 6. Zch 1 14ff., und für alle kommt dann die Stunde des friedl. ruhigen Genusses; zu letzterem Wort v. 10 vgl. Mch 4 4.

Cap. **4, 1—6 a. 10 b—14.** Das fünfte Gesicht. Der Proph. sieht einen Leuchter mit sieben Lampen und zu seiner Rechten und Linken zwei Oelbäume. Letztere stellen Josua und Zerubbabel dar als die von Jahves Geist Gesalbten, und der Ged., den der Proph. zur Darstellung bringen will, ist kein andrer als der, dass sie unter Jahves schützender Obhut stehen. v. **1** zeigt mit voller Deutlichkeit, dass es bei den Gesichten sich nicht um Traumgesichte handelt. Offenbar wird man sich Zacharja von dem, was er gesehen und gehört hat, ganz hingenommen zu denken haben. Aus diesem Zustand des Versunkenseins wird er von dem Engel erweckt und so fähig gemacht, ein neues Gesicht in sich aufzunehmen. Die Darstellung in v. **2** ist der in Am 7 8. 8 2. Jer 1 11. 13 parallel. Natürl. ist mit den alten Ueberss. das Ķere ואמר zu bevorzugen vgl. 1 8f. 2 1f. 5f. 5 1. 6 1. Der ganz goldene Leuchter (מנורה) hat oben einen Oelbehälter (גֻּלָּה), von dem sieben Röhren (מוצקות) ausgehen, welche die sieben Lampen (נרות) speisen. Auffallend ist שבעה ושבעה מוצקות. Unmöglich kann das heissen, dass die Lampen 14 Röhren hatten (Köhl.), das wäre eine ganz verwunderl. Art des Ausdrucks, die durch Köhlers Erläuterung nicht annehmbarer wird, dass nämlich dadurch angedeutet werden soll, dass das erste Siebent aus dem Oelbehälter zu jeder der sieben Lampen führte und dass das zweite Siebent diese Lampen untereinander verband. Meist pflegt der Ausdr. distributiv gebraucht zu werden: je sieben Röhren hatten die Lampen, aber 1) pflegen bei solchen Distributivzahlen die Zahlen ohne ו einfach nebeneinander gestellt zu werden, und 2) ist diese grosse Zahl von Röhren, 49, die aus der גלה gingen, offenbar um desswillen wenig wahrscheinlich, weil weder der Zweck von je 7 Röhren zu begreifen, noch auch ein rechtes Bild eines solchen Leuchters zu gewinnen ist; es kommt endlich dazu, dass wohl zweifellos der siebenarmige Leuchter in P. eine Parallele zu dem unsrigen ist vgl. auch v. 10 b. Es wird daher nichts übrig bleiben als שבעה zu streichen vgl. LXX. Auffallend ist auch לנרות אשר על ראשה, nachdem kurz vorher von נרות עליה d. h. על המנורה die Rede war. Mit Recht macht ferner Wellh. darauf aufmerksam, dass die Lampen nicht über dem Reservoir liegen dürfen, weil das trotz der Capillarkraft des vegetabilischen Oeles sehr unpractisch wäre. Wahrscheinlich ist daher אשר על ראשה irrthümlich in den Text eingedrungen aus der vorhergehenden Zeile, sei es dass der v. mit לנרות schloss, sei es dass, wie LXX nahe legt, עליה st. על ראשה geschrieben war vgl. v. 3. In מנורת זהב כלה ist זהב כלה ein vom stat. constr. מנורה abhängiger Satz vgl. K. § 130, 4. Statt גֻּלָּהּ ist offenbar גֻּלָּה zu lesen vgl. LXX, da das Suff. unnöthig ist und sonst nur גֻּלָּה, nicht aber גל sich findet vgl. v. 3 und K. § 91, 1 Anm. 2. Zur Rechten und Linken stehen zwei Oelbäume. Da die גלה nur ein Theil des Leuchters ist und v. 11 von den Oelbäumen zur Rechten und Linken der מנורה die Rede ist, so wird in v. **3** offenbar מימין הגלה falsche Erklärung eines ursprüngl. מִימִינָהּ sein vgl. vorher על ראשה st. עליה (Wellh.). Die Erklärung des Gesichts wird nur deutlich, wenn man die Worte von v. **6** an זה דבר י׳ bis v. **10** ביד זרבבל hinter

zu mir also: [10]b jene sieben sind Jahves Augen, die durch die ganze Erde
schweifen. [11] Und ich antwortete und sprach zu ihm: was bedeuten diese beiden
Oelbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken? [12] *Und ich ant-
wortete zum zweiten Mal und sprach zu ihm: was bedeuten die beiden Oliven-
zweige, welche neben den goldnen Röhren sich befinden, die das Gold aus sich
ergiessen?* [13] Und er sprach zu mir also: weisst du nicht, was diese bedeuten?
Und ich sprach: nein, mein Herr. [14] Und er sprach: das sind die beiden Söhne
des Oels, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.

[6]b Das ist Jahves Wort an Zerubbabel also: nicht durch Macht und nicht
durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht Jahve der Heerschaaren.
[7] Wer bist du, grosser Berg? Vor Zerubbabel *sollst* du zur Ebne *werden*,
und er wird den Giebelstein ausführen unter dem Jubelruf: schön, schön ist er!

---

v. 14 setzt, diese Worte beginnen eine neue Rede und beschäftigen sich nicht wie v. 1—6a und 10b—14 mit Josua und Zerubbabel und der Stellung, die diese bei Jahve einnehmen, sondern mit dem Tempelbau und sind nur an Zerubbabel gerichtet. Das שבעה אלה v. 10b sind natürl. die vorher erwähnten נרות, sie sind ein Bild für Jahves Augen, die über die ganze Erde schweifen d. h. die alles sehen und vermögen, denn Jahves Allwissenheit steht mit seiner Allmacht in engem Zusammenhang. Wesswegen grade von 7 Lampen d. i. Augen die Rede ist, ist fraglich, die einleuchtendste Erklärung wird immer die bleiben, dass sie die sieben Planeten ursprünglich darstellten (Smend). v. **13** f. geben die Antwort auf die Frage v. 11: die beiden Oelbäume sind Symbole der beiden בני היצהר, die vor Jahve stehen d. h. des Josua und Zerubbabel. Jener war als Hoherpriester gesalbt, dieser war es als weltl. Haupt der Gemeinde oder sollte es werden als der zukünftige König (מָשִׁיחַ); weil stehend neben den 7 Lampen d. i. den Augen Jahves, die die ganze Erde durchschweifen, erscheinen sie als unter der schützenden Obhut Jahves stehend vgl. zu diesem עמדים על אדון כל הארץ auch 3 1. 7. Diese vv. **13. 14** werden von v. 11 jetzt durch v. **12** getrennt, der Dublette zu v. 11 ist. Weder sieht man den Zweck der Wiederholung der Frage ein, noch entspr. die Beschreibung, die v. 12 giebt, dem Vorhergehenden, soweit überhaupt der Sinn von v. 12 klar ist. Auffallend ist schon das Erscheinen der Olivenzweige (שבלי הזיתים) statt der bisherigen הזיתים; nicht minder aber die Erwähnung der zwei goldenen »Röhren« (שני צנתרות הזהב) bezw. »Schnauben«, wie andere erklären, denn bisher war von ihnen nicht die Rede, und sie haben auch kaum eine Stelle in jenem Bilde, das uns v. 2. 3 vom Leuchter giebt, und das doch offenbar ein vollständiges ist; auffallend endl. das doppelte זהב, das bei צנתרות זהב im eigentl. Sinn zu fassen ist vgl. מנורת זהב כלה, während es am Schluss offenbar bildl. Ausdr. für היצהר sein muss. Die Bedeut. des ביד ist nicht völlig klar, der Sinn des v. ist aber im Ganzen wohl richtig getroffen, wenn Keil und die meisten den Ged. finden, dass durch die שבלי הזיתים die Speisung des Leuchters mit Oel erfolgt. Kann das aber nur der Sinn von v. 12 sein, so ergiebt sich auch von hier aus, dass v. 12 nicht ursprüngl. Bestandtheil des Cap. sein kann, sondern durch einen Späteren eingefügt ist, denn diese Stellung der Oelbäume bez. -zweige verträgt sich auf keine Weise mit der Deutung, welche v. 14 von den Oelbäumen und v. 10b von den 7 Lampen bezw. den Leuchtern giebt.

v. **6** ff. bringen nun ein auf den Tempelbau sich beziehendes Wort, welches durch die Worte זה דבר יהוה אל זרבבל לאמר eingeführt wird, die sich bei dem jetzigen Text mit den vorhergehenden ויען ויאמר אלי לאמר stossen, aber hinter v. 14 durchaus verständlich werden. Worauf sich das Wort לא בחיל וגו' bezieht, sagt v. **7**: angesichts der Schwierigkeiten, welche Zerubbabel und seine Zeitgenossen beim Tempelbau fanden, soll er sich sagen, dass er zur Ueberwindung derselben nicht auf seine Kraft gestellt ist, sondern durch Jahves רוח d. i. seine allwirksame Kraft wird er sie überwinden vgl. Hag 2 5

8 Und es geschah das Wort Jahves zu mir also: 9 Zerubbabels Hände haben
dieses Haus gegründet, und seine Hände sollen es vollenden, und *ihr* werdet
erkennen, dass Jahve der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat. 10a Denn
welche nur immer den Tag kleiner Anfänge verachten, die werden mit Freude
den *Blei*-Stein in Zerubbabels Hand sehen.

5 1 Und ich hob wiederum meine Augen und sah: siehe, da war eine
fliegende Buchrolle. 2 Und er sprach zu mir: was siehest du? Und ich sprach:
ich sehe eine fliegende Buchrolle, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit.

וירוחי עמדת בתוככם. In v. 7 ist לִפְנֵי זרבבל nicht mit der Frage zu verbinden, sondern zum folgenden zu ziehen; freilich wird man vor למישר den Ausfall eines Imper. etwa הֱיֵה annehmen müssen, einen solchen Imp. setzt auch das Perf. cons. והוציא voraus. Natürl. ist der Berg ein Bild der Schwierigkeiten und Hindernisse, welche sich auf dem Weg des Zerubbabel zeigen d. h. seinem Thun entgegenstellen vgl. Jes 404. 4911. Statt הראשה ist wohl הראש zu lesen, da sich sonst ein derartiges Fem. nicht findet und zu האבן הראש ist הכהן הראש Esr 75 u. ö. zu vergleichen. Jenes ist aber nicht der Grundstein (Hitz. u. a.), sondern der Giebelstein, denn die Grundsteinlegung ist vollzogen, es handelt sich um die Vollendung des Baus, die dem Zerubbabel verheissen wird; auch findet sich für den Grundstein nie dieser Ausdr., sondern etwa אבן פנה Jes 2816. Jer 5126 oder ראש פנה Ps 11822. Statt תשאות ist viell. mit Heranziehung des ה von ראשה zu lesen התשאות, das als Accus. der nähern Bestimmung mit והוציא verbunden werden müsste und zwar so, dass damit auf den Jubel bei der Vollendung hingewiesen würde. חן חן לה müsste den Jubelruf enthalten, mit dem האבן הראש und damit die Vollendung des Tempels begrüsst wird. Natürlich könnte חן aber nicht von Jahves Güte und Huld verstanden werden, sondern der Ausdr. müsste von der Schönheit von האבן verstanden werden vgl. Ps 453. Prv 19. 49. 178 u. ö., ein Ausruf, der sich freilich wohl nicht nur auf diesen einzelnen Stein, sondern auf den ganzen, jetzt vollendeten Bau bezieht. v. **8** ff. geben die weitere Ausführung zu v. 6. 7: Zerubbabel hat den Grund zum Tempel gelegt, und er soll ihn vollenden; das soll ein Beweis für die Gem. sein, dass Zach. nicht aus sich heraus geredet, sondern dass Jahve ihn gesandt hat. Der Versuch Keils u. a. das Suff. in שלחני v. 9 auf den מלאך י׳ zu beziehen, hat im Text gar keinen Grund, denn aus אליכם folgt doch wohl, dass ידעתם zu lesen ist, die Juden, nicht Zacharja, sind angeredet. Das zeigt deutlich v. **10**, der die Begründ. für v. 9 fin. bringt: nicht wenige verachteten offenbar die kleinen Anfänge und waren der Ueberzeugung, dass alle Bemühungen doch umsonst seien vgl. Hag 21ff., sie alle sollen die Vollendung mit Freuden schauen. מי entspr. latein. quicunque und ושמחו bringt den Nachs. dazu vgl. zu Hos 1410. Zu בַּז v. 10 als Perf. von בוז mit geschärfter Silbe vgl. Jes 4418 und K. § 72 Anm. 8. האבן הבדיל muss dem Zusammenhang entsprechend mit האבן הראש identisch sein, denn als »Senkblei«, wie meist gefasst, würde der hier nothwendig zu erwartende Ged. sich nicht ergeben. Ob הבדיל eine falsche in den Text eingedrungene Glosse ist? vgl. Marti StKr 1892, S. 213 Anm. Zu ושמחו וראו und sie werden mit Freude sehen vgl. K. § 120, 2.

Cap. **5** bringt das sechste und siebente Gesicht, welche sich mit dem Ged. in 39, der für die messian. Zeit verheissenen Fortschaffung der Sünde, beschäftigen. Das sechste Gesicht v. **1**—**4**. Der Proph. sieht eine grosse Rolle, die mit Flüchen bedeckt ist und über das Land hin fliegt. Sie kommt in das Haus der Sünder und rottet sie mit Stumpf und Stiel aus. מְגִלָּה v. **1** ist gewöhnl. die Rolle und so wahrscheinl. auch hier, wo sie als fliegend erscheint. Dass מגלה später vielleicht auch die Bedeutung eines aus Blättern zusammengehefteten, nicht aber gerollten Buches gehabt hat, wäre ja denkbar, ist aber nicht zu beweisen. Die Masse der Rolle v. **2** sind schon von den Rabb. gedeutet, und zwar haben Kimchi u. a. sie mit der Vorhalle des salomon. Tempels in Beziehung gesetzt, Keil u. a. dagegen mit dem Heiligen der Stiftshütte, aber ohne

3 Und er sprach zu mir: das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht,
denn jeder Dieb war *schon lange* straflos, und jeder *Meineidige* war *schon
lange* straflos. 4 Ich bringe ihn heraus, spricht Jahve der Heerschaaren, dass
er zum Hause des Diebes und zum Hause des Meineidigen kommt und in seinem
Hause weilt und es vertilgt, sowohl sein Holz wie seine Steine.

Zweifel hat Köhl. Recht, wenn er bestreitet, dass diese Masse besondere Bedeut. haben, es soll dadurch die Rolle lediglich als bedeutend gross bezeichnet werden. Jedenfalls ist diese Rolle als mit Flüchen beschrieben zu denken, und mit Rücksicht darauf heisst es, dass sie der über כל הארץ ausgehende Fluch ist. Hofm. Bredenk. u. a. verstehen כל הארץ v. 3 nach 4₁₀.₁₄. 6₅ von der ganzen Erde, aber diese Auffass. ist in unserm Zusammenhange unmöglich, nach v. 6 und 11 kann nur an Palästina bezw. Juda gedacht werden. v. 3b bringt die Begründung dafür, dass dieser Fluch über das ganze Land geht: weil Dieb und Meineidiger schon lange unbestraft sündigen. Nach v. 4 kann darüber kein Zweifel sein, dass hinter כל הנשבע ausgefallen ist: בשמי לשקר, denn das Schwören ist nach alttestamentl. Anschauung sowenig ein Grund zur Strafe, dass vielmehr das Schwören bei Jahve eine Aeusserung der Verehrung Jahves ist. Jene Mt 5₃₄ff. zum Ausdr. gekommene Strenge schon hier zu finden (Hitz. u. a.), haben wir angesichts von v. 4 keinen Grund. נִקָּה wird von den meisten Exeget. im Sinne des griech. καθαρίζεσθαι Mc 7₁₉ gefasst: »hinausgereinigt werden«, aber so lässt sich נִקָּה nicht nachweisen, vielm. hat das, vom Menschen gebraucht, nur die doppelte Bedeutung: entweder »schuldlos« Jer 2₃₅ oder »straflos bleiben« vgl. I Sam 26₉. Ex 21₁₉, hier kann natürl. nur die letztere Bedeut. in Betracht kommen. Damit fällt auch die von Keil u. a. vertretene Erkl. von מזה כמוה: זה fasst man neutrisch als Hinweis auf das Land und verband es meist mit נִקָּה, nur Hitz. zog es zu גנב und נשבע: von hier aus, so dass er den Boden des heil. Landes zum Orte seines Verbrechens machte, eine ohne Zweifel sehr künstl. Erkl., da man statt מן vielm. ein על oder ähnl. erwartete. Das Suff. in כמוה wurde ganz allgem. auf האלה bezogen. Bei dieser Erkl. würde 3b auch den ganzen Inhalt von v. 4 vorausnehmen, während bei der sprachl. allein zulässigen Erkl. v. 3b mit seiner Betonung der bisherigen Straflosigkeit der Frevler die Nothwendigkeit begründen würde, dass Jahve einen wirksamen Fluch über das Land ausgehen lässt. Wie freilich מזה כמוה zu erklären ist, bleibt fraglich. Wellh. glaubt mit Recht, dass dem Zusammenhange entspr. der in diesen Worten ausgesprochene Ged. kein andrer sein kann als etwa: »schon lange« und er will desshalb כַּמָּה lesen, während er מִזֶּה mit arab. منذ = »seit wer weiss wie lange« zusammenstellt. Wahrscheinlicher ist es, dass einfach nach 7₃ זֶה כַּמֶּה zu lesen ist. Offenbar wird der Sachverhalt so vorzustellen sein, dass man zwar mit Flüchen der Frevler sich zu erwehren suchte, dass diese aber oft unwirksam blieben. Vielleicht schrieb man in alter Zeit, wie Smend (Religionsgesch. S. 312 Anm.) vermuthet, die Flüche auf kleine Blätter, die man vom Winde treiben liess, damit sie das Haus des Frevlers träfen vgl. Wellh. Skizzen III, 125ff. Munzinger Ostafrikan. Studien S. 496ff. v. 4 mit seinem Hinweis auf den von jetzt an wirksamen Fluch bildet den Gegens. zu (3b) der bisherigen Straflosigkeit. Der Fluch frisst den Frevler sammt seinem Haus d. h. vernichtet ihn vollständig und vertilgt ihn aus der Gemeinde. וְלָנֶה = וְלָנָה vgl. Jes 59₅. K. § 80, 2 Anm. 2d. Zu וכלתו vgl. K. § 75 Anm. 19.

v. **5—11**. Das siebente Gesicht. Der Proph. sieht ein Epha, in dem ein Weib, die Riš'āh, sitzt. Von zwei fliegenden Weibern wird dies Epha mit der Riš'ah nach Sinear getragen, damit sie dort dauernd bleibe. Deutlich ergänzt dies Gesicht das vorhergehende: während jenes auf die Vernichtung der Frevler hinwies, fügt dies das Neue hinzu, dass auch die Sünde, die als eine selbständige Macht gedacht ist, aus Juda fortgeschafft wird; in Sinear soll sie ihr Wesen treiben und über dies Land das Verderben

⁵Und der Engel, der mit mir redete, ging heraus und sprach zu mir: hebe doch deine Augen auf und sieh: was bedeutet dieses *Epha*, das zum Vorschein kommt? ⁶Und ich sprach: was bedeutet es? *Und er sprach: das ist das Epha, das zum Vorschein kommt.* Und er sprach: das ist ihr *Frevel* im ganzen Lande. ⁷Und siehe, ein Bleideckel hob sich und *siehe*, ein Weib sass in dem Epha. ⁸Und er sprach: das ist die Bosheit, und er warf sie in das Epha zurück und warf den Bleideckel auf seine Oeffnung. ⁹Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, zwei Weiber kamen hervor, und Wind war in ihren Flügeln. Und sie hatten Flügel wie Storchenflügel, und sie hoben das

bringen wie bisher über Juda. — In v. **5** ist die jetzt vorliegende Frage מה היוצאת הזאת unverständlich, namentlich wenn man bedenkt, dass ויאמר זאת האיפה היוצאת eine Dublette zu dem folgenden Satz ist, die getilgt werden muss. Denn wenn היוצאת הזאת nur der verkürzte Ausdr. ist für האיפה היוצאת הזאת, wie man gewöhnl. behauptet, so kann unmögl. auf die Frage des Proph. die Antwort erfolgen: זאת האיפה, denn diese würde thatsächl. nichts erklären, vielm. kann die Erkl. nur in dem letzten Satz des v. liegen, zudem finden sich ja auch sonst nicht zwei Erkl. im Munde des angelus interpres nebeneinander; und was sollte das zweite ויאמר, wenn doch der Redende derselbe bleibt wie vorher? Man wird schwerlich irren, wenn man als ursprünglichen Text von v. 5 den von Wellh. vorgeschlagenen annimmt: מה האיפה היוצאת הזאת. Auch sonst fragt מה wie hier nach der Bedeutung des von dem Proph. Geschauten, während Keil, Köhl. u. a., um den vorliegenden Text zu retten, behaupten, dass der Proph. das in unsichern Umrissen heraustretende Epha zunächst nicht habe erkennen können, מה sich demnach hier nicht auf die Bedeutung, sondern auf die Gestalt des Geschauten beziehe. Aber selbst das zugegeben, immer bleibt die Schwierigkeit betreffs v. 6 und spec. die des ויאמר, auf die eben hingewiesen ist. In v. **6** fin. muss ebenfalls eine Textverderbniss vorliegen. Gewöhnl. übers. man: »das ist ihr Anblick im ganzen Lande«, aber damit lässt sich ein erkennbarer Ged. nicht verbinden. Es ist nichts als rabbinische Künstelei, wenn Keil u. a. erklären: das Epha ist die Gestalt d. h. stellt das Bild dar, welches die Sünder im ganzen Lande zeigen, nachdem jene Rolle des Fluches über das Land ausgegangen ist. Den Vergleichungspunkt will er mit Klief. so fassen: wie in einem Scheffel die einzelnen Körner gesammelt werden, so werden die einzelnen Sünder des ganzen Landes zu Haufe gebracht, wenn der Fluch des Endes über die ganze Erde ergeht. So lange ein Schriftsteller den Anspr. erhebt, vom Volke verstanden zu werden, kann er so sich nicht ausdrücken. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn man mit LXX עֲוֹנָם liest: »das ist ihre Sünde im ganzen Lande«. In wiefern האיפה הזאת und עון כל הארץ zusammengestellt werden, sagt sofort v. 7. 8. Nach v. **7** muss man das Epha als mit einem Bleideckel (ככר עפרת wegen seiner runden Form) geschlossen sich denken. Als der Proph. hinschaut, hebt sich der Deckel, und er erkennt in dem Epha ein Weib sitzend. אחת entspr. nicht dem unbestimmten Art., sondern es ist hinzugefügt, weil die Sünde hier als Eine Persönlichkeit vorgestellt wird, sie ist eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, die ihn in Schuld und Verderben bringt. וזאת ist ohne Zweifel Textfehler, dem Wort fehlt im Zusammenhang die Beziehung, LXX scheint statt dessen הנה gelesen zu haben, was treffl. passt: öfter führt so והנה ein Neues ein; vielleicht ist auch nur ואשה zu lesen. Da die Risʿāh Miene macht, aus dem Epha sich zu entfernen v. **8**, so wirft der Engel sie wieder in das Epha zurück und verschliesst es mit dem Bleideckel. v. **9**–**11** berichten, wie das Epha nach Babylonien gebracht wird. Die beiden Weiber sind nicht zu deuten, sie haben ledigl. die Aufgabe, das schwere Epha — desshalb zwei — fortzuschaffen. Grade Weiber sind gewählt, weil es sich um die Risʿāh handelt. Diese Weiber sind mit grossen weit ausgespannten Flügeln versehen. Der Storch galt freilich als unreiner Vogel

Epha zwischen Himmel und Erde. 10 Und ich sprach zu dem Engel, der mit
mir redete: wohin bringen sie das Epha? 11 Und er sprach zu mir: sie wollen
ihr ein Haus bauen im Lande Šineʿar und sie dort *niedersetzen* auf ihren Platz.
6 1 Und ich erhob wiederum meine Augen und sah, und siehe, vier Wagen
gingen hervor zwischen den zwei Bergen, und die Berge waren eherne Berge.
2 Am ersten Wagen waren braune Rosse, am zweiten Wagen schwarze Rosse,
3 am dritten Wagen weisse Rosse und am vierten Wagen gescheckte . . . . . .
4 Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: was bedeuten

---

Lev 11 19, doch kommt er desswegen nicht in Betracht, sondern ledigl. wegen der Grösse seiner Flügel. ורוח בכנפיהם weist darauf hin, dass der Wind diese Flügel hob, ein Zus., der eigentl. bei geflügelten Wesen überflüssig ist; viell. daher zu erklären, dass diese Weiber, wenn auch mit Flügeln versehen, es doch dem Storch im Fliegen nicht gleich thun können; der Wind, der sich in ihren Flügeln fängt, muss sie tragen. Auf des Proph. Frage, wohin sie das Epha bringen. v. **10**, erfolgt die Antwort: nach Sinear, um ihm dort ein Haus zu bauen v. **11**. Das will nicht sagen, dass Babel Judas Sünde büssen soll, vielm. will der Proph. darauf hinweisen, dass die Sünde, die als selbständige Macht gedacht ist, die bisher in Juda geweilt und Juda in das Verderben gestürzt hat, nun in Babylonien weilen und dieses Land des Todfeindes in das Verderben ziehen soll vgl. Smend Religionsgesch. S. 431. Zu לָהּ st. לָה vgl. Ex 9 18. Lev 13 4. Ew. § 247 d. Schwierig ist in v. **11** b והוכן והניחה. Meist wird בית als Subj. in הוכן angesehen und והוכן hypothet. gefasst: »und ist die Wohnung hergestellt, so wird es (das Epha) daselbst niedergesetzt auf seine Stelle«. Aber mit diesem והוכן wird auf einen nebensächl. Ged. ein zu grosses Gewicht gelegt, auch ist לבנות בית doch nur bildl. Ausdr. dafür, dass die Rišʿāh dauernden Aufenthalt in Sinear nehmen soll. Endl. erregt auch והניחה als Pass. und הכין vom Bauen eines Hauses Bedenken. Andere haben הוכן als unpers. Pass. gefasst, von dem בית als Accus. abhängig zu denken ist, und dem entspr. auch וְהֻנִּיחָה bezw. וְהֻנְּחָה lesen wollen, aber ganz abgesehen von der nicht unbedenkl. Constr., warum wäre der einfache Begr. des Niederstellens durch diese beiden Verba ausgedrückt? Ich halte והוכן für Dublette von והניחה, das als וְהִנִּיחֻהָ zu lesen ist. מכנתה deckt sich nicht mit בית (Hitz. Keil u. a.) vgl. על, sondern der Ausdr. will ledigl. betonen, dass jetzt dort, und nicht in Juda, ihre מכנה ist: nach Sinear gehört sie.

Cap. **6, 1—8** bringt das letzte Gesicht. Der Proph. sieht vier Wagen mit verschiedenfarbigen Pferden zum Vorschein kommen. Sie erhalten den Auftrag, nach den vier Weltgegenden auszuziehen und Jahves Befehle auszuführen, spec. haben die in das Land der Mitternacht ziehenden den Auftrag, Jahves Zorn an ihm auszulassen. Der Proph. sieht vier Wagen aus dem Raum zwischen den beiden ehernen Bergen hervorkommen. Diese letzteren werden als bekannt vorausges., waren aber bisher nicht erwähnt. Aus v. 5 ergiebt sich so viel, dass sie in der Nähe der Wohnung Jahves zu denken sind, mehr aber erfahren wir nicht, und jeder weitere Deutungsversuch ist ohne Anhalt im Text. Hofm. u. a. haben an Zion und Morija denken wollen, während Keil, der darauf aufmerksam macht, dass beide im AT. nie als zwei Berge unterschieden werden, an den Zion und den Oelberg denken will, aber schon das נחשת sollte vor einer derartigen Deutung bewahren: hätten sie irgend eine besondere Bedeutung in diesem Gesicht, so würde der angelus interpres darauf hinweisen, sie stehen auf gleicher Linie mit ההדסים אשר במצלה in dem ersten Gesicht. Die Wagen sind nach v. **2. 3** mit verschiedenfarbigen Rossen bespannt: der erste ist mit braunen, der zweite mit schwarzen, der dritte mit weissen, der vierte mit סוסים ברדים אמצים bespannt. In v. 6 f. fehlen die braunen (האדמים) und die hier an vierter Stelle zusammengestellten ברדים אמצים erscheinen als zwei verschiedene Farben. Das kann nicht ursprünglich sein, offenbar liegt ein Text-

diese? 5 Und der Engel antwortete und sprach zu mir: diese gehen aus *nach*
den vier Winden des Himmels, nachdem sie sich vor den Herrn der ganzen
Erde gestellt haben. 6 Der mit den schwarzen Rossen geht nach dem Norden,
die weissen nach dem *Osten*, die gescheckten nach dem Süden, 7 und die . . .
gehen . . . . . Und sie strebten fort, um die Erde zu durchziehen. Und er
sprach: auf, durchziehet die Erde. Und sie durchzogen die Erde. 8 Und er rief
mich und sprach zu mir also: siehe, die da ausziehen in das Land des Nordens,
stillen meinen Zorn am Lande des Nordens.

---

fehler vor. ברדים findet sich als »gefleckt, gesprenkelt« in Gen 31 10. 12, während אמצים sich als Farbenname nicht nachweisen lässt, es könnte kaum etwas andres als »kräftig, stark« heissen; es im Sinne von חָמוּץ Jes 63 1 zu nehmen ist unmöglich, man müsste sich schon gradezu zur Correctur entschliessen. v. 5 ff. bringen die Erklärung. Auffallend ist in v. 5 אלה ארבע רוחות. Das יוצאות kann keine nähere Bestimmung zu רוחות sein, wegen des מהתיצב muss es vielmehr zu אלה gehören, um so weniger erwartet man nun eine Identificirung der Wagen mit den Winden. Die Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Wellh. לארבע liest: »sie gehen nach den vier Winden des Himmels« d. h. den vier Himmelsgegenden. Jede Farbe deutet auf eine bestimmte Himmelsrichtung. Jeder Versuch einer weiteren Deutung der Farben ist als im Text nicht begründet abzuweisen. Nicht minder gilt das von der von ältern Auslegern versuchten Zusammenstellung der vier Wagen mit den vier Weltmonarchien des Daniel, sie ist nicht nur völlig willkürlich, sondern verstösst auch gegen den Text. v. 6 und 7 sind nicht unversehrt überliefert. Bezeichnen die vier Wagen die von Jahve nach den vier Himmelsgegenden ausgesandten Boten, woran nach v. 5 und c. 1 7ff. nicht zu zweifeln ist, so kann אחריהם nicht ursprüngl. sein, denn das könnte nur heissen, dass die weissen hinter den schwarzen herziehen d. h. ebenfalls in das Land des Nordens. Der Zweck wäre nicht zu begreifen, denn sie selbst wirken ja nicht kraft eigner Machtvollkommenheit, so dass sie also dem mächtigsten Feinde gegenüber ihre Kraft zu verdoppeln hätten, sondern sie sind lediglich Jahves Boten, die seinen Willen zu vollführen haben. Auch v. 7 init. kann nicht in Ordnung sein. Gewöhnl. zieht man ויבקשו ללכת להתהלך בארץ zum vorhergehenden יצאו, so dass also האמצים Subj. wäre: dem vierten Gespann werde noch kein bestimmtes Ziel zugewiesen, es werde befehligt, auf Erden hin- und herzuschweifen, bis es gegen eine auftretende Weltmacht thätig werden könne (Orelli). Aber sowohl nach v. 5 als auch nach 1 8ff. ist diese Erkl. unmöglich, nach diesen Stellen kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Subj. in ויבקשו nur die vier Wagen sein können, nur ihnen ist die Aufgabe zugewiesen, להתהלך בארץ; und auch abgesehen davon, wie sollte man sich die Aufgabe dieses vierten vorstellen, ziellos umherzuschweifen, bis es gegen eine auftretende Weltmacht thätig werden könne? War eine solche noch nicht da, warum wird es ausgesandt und wartet nicht, bis seine Stunde gekommen ist? Es kann danach kein Zweifel darüber sein, dass auch hinter יצאו eine Angabe der Himmelsgegend ausgefallen ist, vielleicht ist sie absichtlich von einem Leser gestrichen, der sich erinnerte, dass v. 3 ברדים אמצים vor einem Wagen sind. In jenem אחריהם wird ein ארץ viell. mit folgenden הַקֶּדֶם stecken, durch Auslassung von קד durch einen Abschreiber ist aus ארצהם vielleicht unser אחרהם geworden. Hinter יצאו muss etwa אל ארץ הנגב oder ähnl. gestanden haben. Auffallend ist auch das Part. יצאים v. 8 neben drei Perff. יצאו, das ist schwerl. ursprünglich, ob aber jedes Mal יצאים (Wellh.) oder יצאו zu lesen ist, ist fraglich, auch das Perf. wäre durchaus möglich vgl. K. § 106, 3. Subj. in יצאים sind natürl. die סוסים, da sie wegen ihrer Farbe von besonderer Bedeut. sind vgl. 1 8ff. v. 8 macht der angelus interpres spec. auf die Aufgabe aufmerksam, welche die schwarzen Rosse im Lande des Nordens zu vollziehen haben. Schon 2 10 hatte darauf hingewiesen, dass diesem Lande

[9]Und es erging Jahves Wort an mich also: [10]Nimm von der Gola, von Ḥeldai, Tobija, Jedaja *und komm an jenem Tage* und *von* Jošija, dem Sohn des Ṣephanja, die aus Babel gekommen sind. [11]Nimm Silber und Gold und mache *eine* Krone *und setze sie auf das Haupt des Hohenpriesters Jošua des Sohnes des Joṣadak* [12]und sage zu *ihnen* also: so sagt Jahve der Heerschaaren: Siehe ein Mann, »Spross« genannt, und unter ihm wird es sprossen, *und*

das Gericht unmittelbar bevorstehe, und daher die dort noch weilenden Juden zur Flucht nach Zion aufgefordert. Fraglich ist רוחי. Das wollen Keil u. a. von Jahves Geist verstehen, der nicht blos das Widergöttl. vernichtet, sondern auch das Gott Verwandte kräftigt. Aber das Land des Nordens repräsentirt ja die widergöttl. Weltmacht, der die Vernichtung droht 2 10. Vielmehr ist רוח hier der Zorn wie Jes 25 4. Koh 10 4 = חמת רוח Ez 3 14 und הניח רוח = הניח חמה Ez 21 22 »den Grimm, Zorn zur Ruhe kommen lassen, kühlen« bezw. »befriedigen«. v. 8 ist demnach parallel mit 5 11: nur dass das Gericht unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt ist.

6, 9—15 gehört als Anhang noch zum Vorhergehenden: das Stück giebt eine Ergänzung zu c. 3 8ff. Dort war darauf hingewiesen, dass Josua und die Priester Männer des Vorzeichens dafür sind, dass Jahve den Messias bringen wird; schon ist der Diademstein gerüstet, auf den Jahve eine Inschrift schreiben wird. Hier erhält Zacharja den Auftrag, von den Gaben der babylonischen Exulanten eine Krone für Zerubbabel machen zu lassen: er ist der Zemaḥ, der den Tempel Jahves bauen, und der von Jahve gesegnet wird. Zwischen ihm und Josua wird ein friedliches Verhältniss bestehen. Die Krone aber soll im Tempel zum Gedächtniss für die Spender aufbewahrt werden. In v. **10** liegt eine Textverderbniss vor. Da אשר באו מבבל sich nur auf die sämmtl. vorhergenannten Namen beziehen kann, wie eine Vergleichung von v. 14 zeigt, so kann darüber kein Zweifel sein, dass ובאת אתה ביום ההוא hier nicht ursprünglich sein kann, zugleich lehrt v. 14, dass ובאת בית verderbt sein muss aus מאת: Ḥeldai, Ṭobija, Jedája und Jošija ben Ṣephanja, die von Babel nach Jerus. gekommen waren, hatten Silber und Gold von den in Babylonien zurückgebliebenen Exulanten gebracht. Waren jene auch in der Fremde zurückgeblieben, so wollten sie doch die Verbindung mit der jerusalem. Gem. aufrecht erhalten und sie zu unterstützen suchen. Wahrscheinlich waren Nachrichten über die Noth und Schwierigkeiten, mit denen die Heimgekehrten zu kämpfen hatten, besonders bei der Erbauung des Tempels, nach Babel gekommen und hatten die Exulanten veranlasst, diese Deputation mit Gaben nach Jerus. zu senden. v. **11** ולקחת nimmt den Inf. abs. לקוח v. 10 wieder auf, um das Obj., besonders aber ועשית, anzufügen. Nach v. 14 והעטרת תהיה muss der Sing. הָעֲטָרָה sowohl in v. 14 als auch in v. 11 gelesen werden. Nach v. 12f. muss diese Krone eine Beziehung zu dem Zemaḥ d. i. dem messian. Könige haben, demnach kann der Satz v. 11b, wonach die Krone dem Hohenpriester Josua aufs Haupt gesetzt werden soll, nicht ursprünglich sein, vielmehr haben wir, wie Wellhausen gezeigt hat, hier in 11b den Zusatz eines Diaskeuasten, der den Verhältnissen Rechnung trug, wie sie sich thatsächlich gestalteten: der Priester wurde das Haupt der Theokratie, nicht der Davidide. Auch in v. 13 hat dieser eingegriffen vgl. Ewald StKr 1828 S. 357. Andere haben freilich so helfen wollen, dass sie am Schluss von v. 11 ובראש זרבבל einsetzen wollten, so dass von zwei Kronen die Rede wäre (Ewald Jahrbücher XI S. 270f. Hitz. u. a.), aber dem steht nicht nur העטרת תהיה in v. 14 entgegen, sondern auch die Thatsache, dass v. 12f. Zemaḥ als die Hauptperson deutlich hervortreten lässt, nicht minder endlich 3 8ff. Ist aber 11b als unächt zu streichen, so fehlt auch dem Suff. in אליו v. 12 die Beziehung und es muss אליהם gelesen werden, denn es können allein jene vier v. 10 genannten Persönlichkeiten gemeint sein, welche der Proph. über sein Thun orientiren soll: er soll eine Krone machen, weil der Zemaḥ kommt u. s. w. Zu צמח v. **12** vgl. 3 8. Fraglich ist מתחתיו יצמח. Keil u. a. wollen in יצמח dasselbe Subj. annehmen wie

er wird den Tempel Jahves bauen, [13]und er wird den Tempel Jahves bauen und wird Pracht gewinnen und auf seinem Throne herrschen, und *Jošua* wird Priester *zu seiner Rechten* sein, und friedfertige Gesinnung wird zwischen ihnen beiden herrschen. [14]Und die Krone soll dem Ḥeldai, Ṭobija, Jedaja und *Jošija*, Sohn des Sephanja, zum Gedächtniss im Tempel Jahves sein (?). [15]Und Ferne werden kommen und am Tempel Jahves bauen, und ihr sollt erkennen, dass Jahve der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat, und wenn ihr auf die Stimme Jahves, eures Gottes, höret, ...

---

im folgenden יבנה, so dass also צמח Subj. wäre, dessen Name in diesem Satz erklärt würde, aber dabei ist מתחתיו eine ziemlich nichtssagende Bestimmung, was soll das heissen: »er wird aus seinem Boden sprossen«? Zugleich scheitert diese Auffassung daran, dass dieser Zemaḥ schon jetzt vorhanden ist, wie die Vergleichung unsers v. 12 mit 4 6ff. vgl. Hag 2 23 zeigt: Zerubbabel ist der Zemaḥ. Es bleibt demnach nichts übrig, als יצמח impers. zu fassen: »unter ihm wird es sprossen«, aber nicht in dem Sinn: »unter ihm wird es grünen« (Hitz. u. a.), denn so kommt מתחתיו ebenfalls nicht zu seinem Recht, sondern in dem Sinn: er wird der Gründer einer blühenden Dynastie werden (Wellh.) vgl. Jer 33 14ff. Zu v. **12** fin. vgl. 3 6ff. Entweder ist der letzte Satz in v. 12 oder der erste in v. **13**, die völlig identisch sind, zu tilgen. Zu ישא הוד vgl. Jer 22 18. I Chr 29 25. Gewöhnlich nimmt man in והיה כהן ebenfalls Zemaḥ zum Subj.: der Messias wird zugleich Priester sein (Keil u. a.), aber diese Auffass. scheitert schon an שניהם, denn unmöglich kann sich das Suff. auf כהן und מושל beziehen, die ja bei dieser Erklärung in der e i n e n Person des Zemaḥ vereinigt wären, vielmehr setzt שניהם voraus, dass von zwei Personen vorher die Rede ist. Dies fordert auch der Text der LXX, welche statt על כסאו vielmehr מימינו gelesen haben. Mit Recht empfiehlt desshalb Wellh. die Einsetzung von יְהוֹשֻׁעַ nach והיה; die Aenderung unsers Textes hängt mit der von v. 11 zusammen: Josua sell Priester zur Rechten des Zemaḥ d. i. des Zerubhabel sein, und zwischen ihnen wird ein friedl. Einvernehmen bestehen, der Eine wird den Plan des Andern nicht durchkreuzen, ein Wort, das sehr wahrscheinlich den Schluss auf eine zwischen Josua und Zerubbabel zeitweise bestehende Uneinigkeit gestattet, vielleicht regte sich in dem letzteren die Eifersucht auf den Hohenpriester, und er ahnte vielleicht schon etwas von der sehr schnell sich vollziehenden Entwicklung, durch die der Hohepriester das Haupt der Gem. überhaupt wurde. In v. **14** muss wegen תהיה, aber auch um des ganzen Zusammenhanges willen, der nur von e i n e r Krone des Messias etwas weiss, הָעֲטֶרֶת gelesen werden. Statt לחלם hatte noch Syr. das nach v. 10 zu erwartende ולחלדי. Bei der sonstigen Uebereinstimmung der Namen mit v. 10 wird wohl auch לְיֹאשִׁיָּה st. לְחֵן zu lesen sein. Diese Krone des Zemaḥ soll im Tempel aufbewahrt werden als eine Erinnerung für die Spender. Ob nicht v. 14 späterer, mit der Aenderung in v. 13 in Verbindung stehender Einschub ist? Zu der in v. **15** ausgesprochenen Hoffnung רחוקים יבאו ובנו vgl. Hag 2 7 und hernach c. 8 20. v. 15b ist unvollständig: die nach dem hypothetischen Satz zu erwartende Verheiss. fehlt, viell. hängt das mit den Aender. in v. 11. 13 zusammen. Hitz. vermuthete, dass ein Abschreiber והיה אם וגו׳, das eigentl. Vorders. zu וידעתם ist, ausgelassen und mit einem diakritischen Zeichen nachgetragen habe, das später weggelassen wurde. Jedenfalls ist die Erkl. Keils u. a. unmöglich, die den vorliegenden Text für correct halten und erklären: sie werden die Sendung des Engels Jahves zu ihnen nur dann erkennen, wenn sie der Stimme ihres Gottes Gehör schenken. Zu der verfehlten Erklärung dieser vv. 9—15 durch Marti StKr 1892 S. 716ff. vgl. Ley StKr 1893 S. 771ff.

c. **7** u. **8**. Im Anschluss an die Frage, ob sie noch weiter die Fasttage halten sollten, giebt der Prophet im Namen Jahves eine Reihe von Ermahnungen und Verheissungen mit dem Hinweis darauf, dass die Fasttage sich in Freudenfeste umwandeln werden, weil die Zeit der Vollendung da ist.

c. 7 1 Im vierten Jahr des Königs Darius *erging Jahves Wort an Zekarja am vierten des 9. Monats, im Kislev,* 2 da sandte . . . . . Regem Melek

c. **7.** Auf die Anfrage betreffs der Fasttage weist der Prophet darauf hin, dass Jahve nicht das Fasten durch die alten Proph. gefordert habe, sondern die Uebung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen einander. Weil sie dagegen sich verhärteten, sind Gottes Strafgerichte über sie hereingebrochen. — v. **1—3** geben die Veranlassung zur folgenden Rede. Der Text ist hier schwerlich in Ordnung. Auffallend ist nicht nur die Zerreissung der Zeitbestimmung, während sonst immer Jahr und Monat zusammenstehen vgl. 1 1. 7, sondern neben אֵלַי 4 8. 6 9. 7 4 auch אל זכריה, das sich ebenso in dem sicher unächten 7 8 findet, sowie וישלח in v. 2, welches die Veranlassung des Gotteswortes angäbe, so dass es also im Sinne eines Plusquamperf. stände. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man היה דבר יהוה אל זכריה als Einschiebsel streicht: dann giebt v. 1 die Zeitbestimmung zu v. 2, und offenbar soll sie auch für Jahves Wort an den Proph. v. 4 gelten. Es ist richtig, dass auch im 10. Monat gefastet wurde, und man daher erwarten sollte, dass auf dies Fasten sich die Frage im 9. Monat bezöge, vielleicht liegt die Erklärung dafür, dass es sich hier nur um das Fasten im 5. Monat handelt, darin, dass eben der 10. des 5. Monats als Hauptunglückstag angesehen und von allen Juden, die andern Fasttage aber nicht von der Gesammtheit gefeiert wurden. Wahrscheinlich war es nach dem 10. des 5. Monats zum Streit gekommen, weil einzelne der allgemeinen Sitte sich nicht mehr fügten, und so beschloss man im 9. Mon. den Proph. um Auskunft anzugehen. Uebrigens lässt sich auch בכסלו dafür geltend machen, dass wir hier einen späteren Zusatz haben vgl. zu 1 7. Nach v. 5 fastete man im siebenten und nach 1 19 auch im vierten und zehnten Monat, und zwar nach v. 5 schon 70 Jahre. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass diese Fasttage als Gedenktage an Hauptmomente der chaldäischen Katastrophe gefeiert wurden. Im 4. Monat am 9. Tage wurde Jerus. durch Nebucadnezar eingenommen vgl. Jer 39 2. 52 6f.; im 5. Monat am 10. Tage Jer 52 12f. (nach II Reg 25 8f. am 7. Tage) wurde der Tempel und die Stadt in Brand gesteckt. Im 7. Monat wurde am 3. Tage nach der Ueberlieferung gefastet wegen Ermordung des Statthalters Gedalja Jer 41 1ff. II Reg 25 25f. (die Karaiten sollen den 24. Tag gefeiert haben nach Makrizi bei Sylv. de Sacy chrestom. Arab. I, 94). Am 10. Tage des 10. Monats wurde gefastet, weil Nebucadnezar an diesem Tage die Belagerung Jerus.'s begonnen hatte Jer 39 1. II Reg 25 1. — Jetzt waren mehr wie zwei Jahre seit der Wiederaufnahme des Tempelbaus vergangen, die grössten Schwierigkeiten, die sich namentlich im Anfang dem Unternehmen entgegenstellten vgl. Hag 2 1ff., waren beseitigt, auch die Stadt selbst erhob sich wohl immer mehr aus Schutt und Trümmern, kein Wunder daher, dass man sich die Frage vorlegte, ob man noch ferner jene Fasttage halten sollte. Uebrigens macht v. 5 es im höchsten Masse unwahrscheinlich, dass man in diesem 4. Jahr des Darius schon das Fasten am Versöhnungstage im 7. Monat kannte, schwerl. hätte sich der Proph. in diesem Fall so ausdrücken können. Schwierig ist v. 2a. Gewöhnl. pflegt man Bethel als Subj. und die folgenden beiden nomm. propria als Object anzusehen, aber dies Bethel als Subj. ist nicht ohne Bedenken, nirgend erscheint so eine Stadt personificirt, und wie auffallend wäre das in dieser Zeit, wo doch alles religiöse Leben hier in Jerusalem pulsirte? Desshalb haben früher die meisten Exegeten ביתאל als accus. loci fassen wollen, aber auch das ist unmöglich, weil nicht nur die Stellung höchst auffallend ist — man sollte ביתאל nach den Objecten erwarten — sondern weil auch kein befriedigender Sinn sich ergiebt, denn ביתאל vom Tempel zu verstehen ist unmöglich, da dieser nie so genannt wird vgl. v. 3 בית י׳, eine Sendung nach der Stadt Bethel ist aber undenkbar, da das kein Sitz von Priestern und Proph. war. Wellhausen hat endlich auch darauf aufmerksam gemacht, dass schwerlich שראצר ורגם מלך Obj. sein können, da das Suffix in אנשיו es sehr wahrscheinl. macht, dass vorher nur ein Mann genannt war, im andern Fall, wenn es sich um mehrere handelte, würde man das Suff. Plur. erwarten. Da nun auch der

und seine Leute, um Jahve gnädig zu stimmen, 3 mit folgender Anfrage an die
Priester des Hauses Jahves der Heerschaaren und an die Propheten: soll ich
im fünften Monat weinen unter Enthaltsamkeit, wie ich nun schon wie viel
Jahre gethan habe? 4 Und es erging das Wort Jahves der Heerschaaren an
mich also: 5 sprich zu allen Leuten des Landes und zu den Priestern also: wenn
ihr fastet und klaget im fünften und siebenten Monat schon 70 Jahr, habt ihr
etwa mir gefastet? 6 Und wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid da ihr nicht
die Essenden und ihr die Trinkenden? 7 Sind *das* nicht die Worte, welche
Jahve durch die früheren Propheten verkündigt hat, als Jerusalem bewohnt und
in Frieden war und alle Städte rings um, und als auch der Negeb und die

Name שראצר unvollständig ist, insofern der Gottesname, das Subj. zu אצר fehlt, so hat Wellh. vermuthet, dass ביתאל שראצר als Subj. zusammengehören, und dass את רגם st. ורגם zu lesen ist. Was freilich mit ביתאל שראצר anzufangen ist, ist sehr fraglich, keinenfalls kann durch Aenderung in ששבצר geholfen werden, denn 1) ist dieser Name vielleicht selbst verderbt, 2) ist der so genannte erste Statthalter von Juda auch von Zerubbabel zu unterscheiden vgl. zu Hag 1 2. Wie sollte auch Zacharja, der immer זרבבל schreibt, vorausgesetzt, dass Zerubbabel und Scheschbazar identisch wären, hier mit einem Mal den andern Namen gebrauchen? Marti stimmt mit Wellh. darin überein, dass auch er in ביתאל שראצר das Subj. zu וישלח sieht. Da aber LXX ורגם מלך wiedergiebt durch Ἀρβεσεὲρ ὁ βασιλεὺς, so vermuthet er, dass dieser griech. Name aus ארבעה עשר verstümmelt und אנשים st. אנשיו zu lesen sei; ebenso zieht er אל von ביתאל zum folgenden Namen und vergleicht zu אלשראצר Namen wie Nergalšarezer Jer 39 13 Ašur-šar-uṣur. Ich halte eine derartige Correctur unsers Textes auf Grund der LXX für wenig wahrscheinlich, jedenfalls wäre es kaum begreiflich, wie aus diesem von Marti vermutheten Text der MT. hätte werden können. Ich vermag eine Heilung des vorliegenden Textes nicht zu erkennen vgl. StKr 1892 S. 732f. Anm. Zu לחלות את פני י׳ »Jahve freundlich stimmen durch Opfer« vgl. Mal 1 9. I Sam 13 12. I Reg 13 6 u. ö.; wer zu Jahve kommt, soll nicht leer vor ihm erscheinen Ex 23 15. 34 20. Dtn 16 16. Die Frage ergeht v. **3** an die Priester und Proph. Beide standen keineswegs immer im Gegens. zu einander, wie man gewöhnlich meint, sondern schon vor dem Exil finden wir sie in engerer Verbindung mit einander, wie das nicht nur die Persönlichkeit des Jeremja, der wie unser Zacharja zugleich Priester war, sondern vor allen Dingen das Deuteronomium und seine Einführung zeigt. Freilich würde man in der alten Zeit schwerlich Priester und Proph. so nebeneinander gestellt haben, das ist wohl erst seit der Wirksamkeit des Jer. erklärlich. Der Inf. absol. הנזר fügt eine nähere Erklärung zu האבכה hinzu vgl. K. § 113, 2 und das Niph. von נזר steht vom Enthalten von Speise und Trank im Sinne von צום v. 5. זֶה steht im adverbialen Sinne bei der Zeit wie 1 12. Gen 27 36. 31 38. 43 10 vgl. Ew. § 183a. 302b. Wie v. **4** zeigt, handelt es sich bei der Frage v. 3 nicht um eine einzelne Persönlichkeit, sondern um die Gemeinde. v. **5** ff. hebt zunächst heraus, dass das Fasten für Jahve gleichgültig ist, es hat keine Beziehung zu ihm, sondern nur zu ihnen selbst. צמתני ist eine auffallende Art des Ausdr., denn es steht doch wohl = צמתם לי vgl. K. § 117, 4 Anm. 3 und Ew. 315b. Zu dem Inf. abs. וספוד als Forts. des verb. fin. vgl. zu Hag 1 6 und zu אני, das den Zweck hat, das Suff. in צמתני stärker herauszuheben vgl. K. § 135, 2. Statt וזה ist offenbar זה zu lesen, da ein Zweck dieses ו nicht zu begreifen ist. Es ist übrigens zu beachten, wie כל עם הארץ d. i. »die Laien« und הכהנים in der Antwort unterschieden werden. In v. **7** ist offenbar אֵלֶּה statt אֶת־ zu lesen, vgl. Verss., denn letzteres wäre nur zu verstehen, wenn man ein Verbum, von dem der Accus. abhängig wäre, als ausgefallen annähme, eine Ergänzung, wie Keil will, ist unmöglich. Zu הנביאים הראשנים vgl. zu 1 4; zu ישבת ושלוה vgl. ישבת ושקטת 1 11. Zu ישב als Prädic. zu הנגב ושפלה vgl. K.

Šephēla bewohnt war: [8] *Und es erging Jahves Wort an Zekarja also:* [9] *So*
spricht Jahve der Heerschaaren: wahrhaftiges Gericht richtet und Liebe und
Barmherzigkeit übet jeder an seinem Nächsten. [10] Wittwen und Waisen, Fremd-
linge und Arme vergewaltigt nicht, und denket nicht in eurem Herzen auf das
Uebel eures Bruders. [11] Aber sie weigerten sich aufzumerken und machten ihren
Nacken störrisch und verhärteten ihre Ohren, so dass sie nicht gehorchten.
[12] Und ihr Herz machten sie kieselhart, so dass sie nicht die Weisung und die
Worte hörten, welche Jahve der Heerschaaren durch seinen Geist mittels der
alten Propheten gesandt hat. Da ging ein grosser Zorn von Jahve der Heer-
schaaren aus. [13] Und wie er sie rief und sie nicht hörten, so sollen sie rufen
und ich will nicht hören, sprach Jahve der Heerschaaren. [14] Und ich verstürmte
sie unter alle Völker, die sie nicht kannten, und das Land ward hinter ihnen
wüste, so dass keiner darin hin- und herzog, und sie machten das liebliche Land
zur Einöde.

c. 8 [1] Und es erging das Wort Jahves der Heerschaaren also: [2] So spricht

---

§ 146, 2. Man sieht aus diesem v. 7 vgl. auch 8 5, wie wenig angebaut und bewohnt Juda um diese Zeit (518) war. v. **8** und wohl auch 9a sind ohne Zweifel auszuscheiden, denn nach v. 7 erwartet man nun das an die alten Proph. gerichtete Wort, und v. 11ff. beweisen mit voller Sicherheit, dass v. 9b. 10 nur als an die früheren Proph. gerichtet in diesem Zusammenhang zu verstehen sind. v. **9** משפט אמת »wahrhaftiges Gericht«, bei dem man nicht Ansehen der Person übt, sondern nach dem wirkl. Sachverhalt entscheidet vgl. Ex 22 20f. 23 6ff. Am 5 24. Hos 4 1ff. 12 7. Jes 1 17. 5 23 u. ö. Zu חסד ורחמים עשו vgl. Hos 6 6 u. ö. Zu v. **10** vgl. Jes 1 17. Mch 2 9. Nach dem Schluss von v. 9 und 8 17 ist רעת איש אחיו doch wohl als aus איש רעת אחיו entstanden anzusehen, denn bei der von Köhl. Keil u. a. vertretenen Auffass., nach der אחיו Appos. zu איש sein soll, steht dies zieml. überflüssig. v. **11** ff. erzählen von dem Misserfolg der proph. Predigt. In ויתנו כתף סררת liegt offenbar das Bild eines Rindes vor, das sich weigert, auf seinem Nacken das Joch zu tragen vgl. Hos 4 16, und zu הכביד אזן vgl. Jes 6 10. Ihr Herz v. **12** machten sie zu Diamant d. i. steinhart = unempfängl. für jeglichen Eindruck vgl. Ez 11 19. אשר geht auf התורה und הדברים; jenes ist natürlich in dem allgemeinen Sinn der von Jahve ausgehenden Weisung zu fassen. Betreffs der doppelten Vermittlung von Jahves Weisung und Worten durch seinen Geist und die Proph. weist Hitz. mit Recht auf c. 1 7ff. hin, wo zwischen Jahve und den Proph. der angelus interpres tritt. Die Folge dieses Ungehorsams hebt v. 12 fin. heraus vgl. 1 2: es entstand ein grosser Gottes Zorn. v. **13**. **14** geben die Erläuterung dazu. Die Verse enthalten keine Drohung für das gegenwärtige Geschl., das verbietet schon ויהי, sondern sie erzählen, was Jahve den Vätern that. Nur indirect enthalten sie eine Drohung, falls nämlich das gegenwärtige Geschlecht nicht die Warnung 1 4 beherzigt. Zu 13a vgl. Hos 11 2. In v. 13b geht des Proph. Rede von Jahve in die Rede Jahves über; אמר entspr. dem אמר v. 9: es ist der Hinweis auf Jahves ehedem gesprochenes Wort. Bezieht sich v. 13 auf die widerspenstigen Väter, so leidet auch v. **14** keine andre Auffassung, und es ist demnach וָאסערם zu lesen wie auch וַיָּשִׂימוּ v. 14b zeigt. Zu der Form אֲסָעֲרֵם vgl. K. § 23, 3 Anm. 2 52, 2 Anm. 2. Stade § 103b. Zu אשר לא ידעום vgl. Jer 22 28. 16 13. Zu מעבר ומשב vgl. 9 8. 1 Reg 15 17. Ex 32 27: das Land ist vollständig verödet, so dass kein Wanderer mehr das Land durchzieht. Zu ארץ חמדה vgl. Jer 3 19. Dtn 8 7ff. Ps 106 24. וישימו: was die nothwendige Folge ihres Thuns und Treibens war, wird ihnen als Absicht zugeschrieben vgl. Jdc 18 25. Jes 14 20.

Mit c. **8** beginnt kein selbständiges Wort, sondern c. 8 setzt die Rede fort, die 7 4. 5 begonnen hat. v. **1** ist nur eingesetzt, weil der Proph. jetzt nach dem Hinweis auf die Vergangenheit zur Gegenwart zurückkehrt und damit eine zweite Begründung für das

Jahve der Heerschaaren: ich hege für Sion einen grossen Eifer, und einen grossen
Zorn hege ich für sie. 3 So spricht Jahve der Heerschaaren: ich kehre zu Sion
zurück und werde inmitten von Jerusalem wohnen, und Jerusalem wird »treue Stadt«
genannt und der Berg Jahves der Heerschaaren »heiliger Berg«. 4 So spricht Jahve
der Heerschaaren: noch werden Greise und Greisinnen in den Strassen Jeru-
salems sitzen, ein jeder mit seinem Stock in der Hand wegen der Fülle der
Tage. 5 Und die Strassen der Stadt werden voll sein von Knaben und Mädchen,
die auf ihren Plätzen spielen. 6 So spricht Jahve der Heerschaaren: weil das
dem Reste dieses Volks unmöglich in diesen Tagen dünkt, ist es auch mir etwa
unmöglich? spricht Jahve der Heerschaaren. 7 So spricht Jahve der Heer-
schaaren: siehe ich raffe mein Volk aus der Gegend des *Sonnenaufgangs und
aus der des Sonnenuntergangs*, 8 und ich bringe sie heim, dass sie in Jerusalem
wohnen, und sie werden mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein in Treue und
Gerechtigkeit. 9 So spricht Jahve der Heerschaaren: seid muthig ihr, die ihr in
diesen Tagen diese Worte hört aus dem Munde des Propheten *seit* der Zeit,

Aufhören der Fasttage giebt: hatte c. 7 dargelegt, dass Jahve es den Vätern nicht geboten, sondern dass er vielmehr Recht und Gerechtigkeit gefordert hat, und dass lediglich, weil sie diese Forderungen verachtet, das Gericht über sie gekommen ist, so weist er jetzt darauf hin, dass die Fasttage aufhören sollen, weil die Vollendungszeit unmittelbar bevorsteht. Zu **2** b vgl. 1 14f.: Jahve ist von Eifer und Zorn für Zion gegen die Heiden erfüllt. Zu שבתי אל ציון v. **3** 1 16 vgl. Ez 9 3. 10 4. 18. 11 22f.: Ez. sah, wie die Herrlichkeit Jahves den Tempel verliess, nun wird er wieder zurückkehren und in Zion wohnen vgl. 2 14ff. Zu עיר האמת vgl. Jes 1 21. 26: Jerus. heisst »treue Stadt«, denn Jahves Wohnen in Jerus. legt Zeugniss ab für sie; הר הקדש, weil Jahve nun wieder auf dem Zion thront. v. **4**. **5** weisen darauf hin, dass es in Zukunft wieder alte Leute und spielende Kinder in Jerus. geben wird, ein Wort, das uns verständlich wird, wenn wir uns vergegenwärtigen. dass aus dem Exil meist nur Leute in den besten Jahren zurückgekehrt waren. מרב ימים giebt die Begründung zu 'ואיש וגו. v. **6** betont, dass Jahve diese Verheissungen erfüllen wird, so unmöglich sie auch dem jetzt in Jerus. lebenden Geschlecht erscheinen mögen. v. 6b ist Fragesatz mit ausgelassener Fragepartikel vgl. K. § 150, 1. Hitz. bestreitet das und will hier vielm. den Ged. finden: wenn dann, wann ihr es als wirklich sehet, es euch noch unmöglich dünken wird, so will ich es auch für unmöglich halten. Aber das giebt einen an sich wie auch im Zusammenhang unbefriedigenden Ged.: wie soll man es sich vorstellen, dass sie dann, wenn die Realisirung vor ihnen steht, die Verheissung für unmöglich halten werden? Ueberall tritt hier auch mit solcher Bestimmtheit die Hoffnung vom nahen Anbruch der messian. Zeit hervor, dass dieser Ged. Hitz.'s in diesem Zusammenhange ohne Analogie ist. Zu שארית העם als Bezeichn. der nach Jerus. zurückgekehrten Exulanten wie Hag 1 12. 14. v. **7**. **8** weisen darauf hin, dass Jahve die noch im Westen und Osten zerstreuten Exulanten heimführen wird. Zu vv. 7 und 8a vgl. c. 2 10. 11. Jer 30 10. Jes 43 6. Natürlich werden Osten und Westen nur individualisirend genannt, wie das deutlich 2 10b zeigt vgl. zu der St. Zu 8b vgl. Jer 30 22. Hos 2 25. Die Artikellosigkeit von מזרח legt den Ged. nahe, dass השמש dahinter ausgefallen ist, denn das am Schluss des v. stehende השמש zur Ergänzung heranzuziehen ist schwerlich möglich. Wahrscheinl. muss hier am Schl. מבואו gelesen werden, der Ausfall des schliessenden ו veranlasste einen Abschreiber השמש an den Schluss des v. zu setzen. Der Schluss באמת ובצדקה will schwerl. etwas andres besagen, als dass er in Wahrheit ihr Gott sein will und ihnen leisten, was sie zu erwarten berechtigt sind. v. **9** ff. nimmt der Proph. ohne Zweifel auf Hag 1 6ff. 2 15ff. Bezug. Zu תחזקנה ידיכם vgl. Hag 2 4 und Jdc 7 11. Ez 22 14. Da Zach. ohne Zweifel die noch jetzt wirkenden Proph.

da der Grund des Hauses Jahves gelegt wurde, *des Tempels, zu seinem Bau.*
10 Denn vor jener Zeit hatte der Mensch keinen Lohn und das Vieh keinen
Lohn, und wer aus- und einging, hatte keine Ruhe vor dem Feind, und ich
stachelte alle, einen wider den andern, auf. 11 Aber nun bin ich gegen den Rest
dieses Volkes nicht wie ehedem, spricht Jahve der Heerschaaren. 12 Denn *seine*
Saat bleibt wohlbehalten: der Weinstock wird seine Frucht bringen, und die
Erde ihren Ertrag spenden, und der Himmel wird seinen Thau geben, und ich
lasse das alles den Rest dieses Volkes erben. 13 Und wie ihr, *Haus Juda und*
Haus Israel, unter den Heiden ein Fluch waret, so will ich euch retten, dass
ihr ein Segen seid. Fürchtet euch nicht, fasset Muth. 14 Denn so spr. Jahve
der Heerschaaren: wie ich beschlossen hatte euch Böses zu thun, als eure Väter
mich zum Zorne reizten, spricht Jahve der Heerschaaren, und ich keine Reue
darüber empfand, 15 so habe ich wiederum in dieser Zeit beschlossen, Jerusalem

und ihre jetzigen Predigten im Auge hat, so ist wohl mit LXX und Syr. מִיּוֹם st. בְּיוֹם zu lesen, viell. ist ההיכל להבנות Glosse eines Lesers, der auf dem Standpunkt des Chronisten stand, und von dieser Grundsteinlegung im zweiten Jahr des Darius jene erste nach der Rückkehr unterschied. Zu יום יסד vgl. Hag 2 18. v. **10** ff. begründen diese Mahnung durch den Hinweis auf den Unterschied der Gegenwart und Zukunft von der Vergangenheit. הימים ההם deckt sich mit יום יסד בית י׳. Der Ackerbau bot keinen oder geringen Ertrag, daher empfingen Mensch und Vieh keinen Lohn, vgl. Hag 1 6. 9ff. 2 16. 19. Das Suff. in איננה bezieht sich auf den zunächst stehenden Gen. statt auf שׂכר vgl. Ew. 317c. היוצא und הבא der Ein- und Ausgehende ist Bezeichnung für alle, die ihren Geschäften nachgehen. הצר ist nicht Abstr. sondern Concr.: »der Feind«, und zwar nach v. 10 fin. mit Einschl. der aus der eigenen Mitte hervorgegangenen vgl. II Chr 15 5. Wie 7 14 ist auch hier וָאֲשַׁלַּח zu lesen. v. **11** ff. Jetzt aber ist die Wendung eingetreten: Jahve will dieses Volk nicht mehr wie ehedem behandeln. הימים הראשׁנים können dem Zusammenhang entspr. nur die Tage לפני הימים ההם v. 10 d. h. die Zeit vor Grundlegung des Tempels sein. v. **12** a muss verderbt sein: da mit הגפן eine Reihe von selbständigen und correcten Sätzen beginnt, so bleibt für den Beginn des v. als selbständiger Theil כי זרע השׁלום übrig. Gewöhnl. ist das erkl.: denn der Same wird sicher sein (Chald.), was aber mindestens הזרע שׁלום sein müsste. Hitz. Keil u. a. wollen desshalb זרע השׁלום als vorangestellte Appos. zu הגפן ansehen, aber dabei fällt 1) die Stellung auf, und 2) macht bedenkl., dass הגפן allein eine solche Appos. haben würde. Wenn Köhl. meint, dass grade hier diese Appos. sich finde, weil nur im Frieden der Weinstock gedeihen kann, nicht aber wenn Feinde im Lande sind, d. h. doch, wenn sie ihn verwüsten, so gilt das doch nicht minder von יבול הארץ. Wellh. schlägt nach Hos 2 23ff. vor כי אזרעה שׁלום, א ist nach י ausgefallen vgl. die häufige Verwechslung von א und י; noch leichter wäre die Aenderung Klostermanns: er zieht das ה von שׁלום zu זרע und liest זַרְעָהּ, das Suff. bezieht sich auf שׁארית, und diese Aenderung empfiehlt sich um so mehr, als dieser Satz die folgenden gut einleitet, während Wellh.'s Aendrung nicht nur stärker in den Text eingreift, sondern auch weniger gut zum Folgenden passt. Zu השׁמים יתנו טלם vgl. Hag 1 10, und zu v. 12 überhaupt vgl. Hag 2 19. v. **13** Galten sie um ihrer Leiden willen als von Gott verfluchte unter den Heiden, so dass man ihren Namen als Fluchformel brauchte Jer 24 9. 25 9. 42 18, so werden sie jetzt ein Segen werden d. h. so reich gesegnet, dass man sich den Segen wünscht, den sie besitzen vgl. Gen 48 20. Jer 29 22. בית יהודה ובית ישׂראל ist offenbar ein falsches Explicitum des Subj. in הייתם, thatsächlich handelt es sich ja, wie v. 12 ausdrückl. herausgehoben hat, um שׁארית העם הזה. Angesichts solcher Verheissungen wiederholt der Proph. die Mahnung zur Furchtlosigkeit und zum guten Muth. v. **14—17** stellen noch einmal die Zeit des Zornes und der Erbarmung einander gegenüber. לכם euch

und dem Hause Juda Gutes zu thun, fürchtet euch nicht. [16]Das sind die
Dinge, die ihr thun sollt: redet die Wahrheit, ein jeder mit seinen Nächsten,
Wahrheit und heilsames Recht richtet in euren Thoren. [17]Denket keiner auf
das Böse seines Nächsten in euren Herzen und liebt nicht Lügen-Eide, denn
das alles hasse ich, spricht Jahve.

[18]Und das Wort Jahves der Heerschaaren erging an mich also: [19]So
spricht Jahve der Heerschaaren: das Fasten des vierten, fünften, siebenten und
zehnten Monats wird für das Haus Juda zur Freude und Wonne und zu fröhlichen
Festen werden. Liebet die Wahrheit und den Frieden.

[20]So spricht Jahve der Heerschaaren: Es werden noch Völker und Be-
wohner grosser Städte kommen, [21]und die Bewohner der einen Stadt werden zur
andern gehen und sagen: wir wollen gehen, um Jahve der Heerschaaren gnädig
zu stimmen und Jahve der Heerschaaren zu suchen; auch ich will gehen. [22]Und
viele Völker und zahlreiche Nationen werden kommen, um Jahve der Heer-
schaaren in Jerusalem zu suchen und Jahve gnädig zu stimmen. [23]So spricht
Jahve der Heerschaaren: In jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Zungen
der Völker den Zipfel eines Juden ergreifen und sprechen: wir wollen mit euch
gehen, denn wir haben gehört, die Gottheit sei mit euch!

---

näml. in euren Vätern. In v. **15** giebt שבתי den Adverbialbegriff: »wiederum« an זממתי ab, zur asyndet. Verbindung vgl. K. § 120, 2b. v. **16**f. bringen die Forderungen nach, die Jahve an sie zu stellen hat, wenn sie dieses Heils theilhaftig werden wollen. Die Väter hatten dieselben Forderungen zu erfüllen 7 9f., aber sie haben es nicht gethan. אֱמֶת ו vor משפט ist wahrscheinl. zu streichen, viell. ist es aus 7 9 eingedrungen. משפט שלום ist ein Gericht, aus dem שלום »Friede« hervorgeht, während das ungerechte Gericht den Streit zur Folge hat. Zu שבעת שקר v. **17** vgl. 5 3f. Am Schluss des v. 17 ist את כל אלה אשר auffallend. Gewöhnl. erklärt man את aus einer Art Attraction, indem durch Einschiebung des אשר das Obj. von seinem Verb. getrennt ist, um es mit Nachdr. hervorzuheben. Keil beruft sich auf die Analogie Hag 2 5. Aber dort haben wir einen verderbten Text. Wahrscheinl. ist das auch hier so und wohl אשר zu streichen. — v. **18—23** erfolgt die directe Antwort auf jene Frage, welche die Veranlassung zu der ganzen Rede war. Jene Fasttage vgl. zu 7 3 werden zu Freudenfesten werden, statt der Trauer wird Freude und Wonne da sein, weil eben die Vollendungszeit kommt, welche die Erinnerung an die traurigen Ereignisse der Vergangenheit auslöschen wird. Freilich müssen sie die v. 16. 17 gestellte Bedingung erfüllen. Zu שלום v. **19** vgl. 8 16 משפט שלום und Mal 2 6. Die Grösse dieses Heils wird dann auch viele Völker veranlassen, nach Jerus. zu eilen, um Jahve zu suchen v. **20—23** vgl. Jes 2 2ff. Mch 4 1ff. Jer 16 19. עֹד v. 20 hat sich an die Spitze des Satzes gedrängt vgl. Gen 19 12. 43 6 u. ö. Zu אשר als Einführung der directen Rede vgl. I Sam 15 20 vgl. Ew. § 338b. Dann werden Männer aus allen Völkern den Zipfel des Gewandes eines Juden ergreifen, damit sie mit ihm gehen, ist doch Gott in Mitte der Juden v. 23. והחזיקו nimmt יחזיקו wieder auf, um das Folgende um so stärker herauszuheben. Zu מכל לשנות הגוים vgl. Jes 66 18, und zu אלהים עמכם vgl. II Chr 15 9. Beachte das absichtlich gewählte אלהים im Munde der Heiden.

Zacharja.

Cap. 9—14.

§ I. Inhalt.

C. 9 beginnt mit der Ankündigung des Gerichts über Damaskus, Tyrus, Sidon und die Philister, die alte Bevölkerung Philistäas muss in das Exil, an ihre Stelle tritt eine halbschlächtige Bevölkerung, die wie die Einwohner Judas und Jerusalems Jahve dienen. Jahve selbst schützt in der Zukunft Jerusalem und seine Bewohner v. 1—8. Jerusalem wird dann der Sitz des messian. Königs sein, der, aus der Zahl der unterdrückten Frommen hervorgegangen, von Jahve mit Sieg gesegnet und so vor allen gerechtfertigt, in Jerusalem auf dem Esel, dem Thier des Friedens, einziehen wird. Denn nicht wie die weltl. Herrscher wirkt er mit weltl. Machtmitteln, sondern er vernichtet sie vielmehr und macht durch sein Wort dem Streit unter den Völkern der Erde ein Ende. Um des Bundesblutes willen führt Jahve die Gefangnen Zions d. i. der neuen Gem. wieder zurück, Juda und Ephraim sollen nämlich sammt Zion die Waffen in Jahves Hand sein, mit denen er die Javansöhne überwindet, denn Jahve erscheint helfend über den streitenden Zionsöhnen und sendet, dem Blitze gleich, seine Pfeile aus und stösst in die Posaune. Dann werden sie die Javansöhne besiegen und von ihrem Blute wie vom Wein trunken sein, — und Jahve wird sein Volk wie eine Heerde in seinem Lande weiden, das lieblich und schön ist, und dessen Früchte Jünglinge und Jungfrauen gross ziehen werden v. 9—17. Nach einem kleinen Zwischenstück, das die Israeliten auffordert, von Jahve Regen zu erbitten und sich nicht an Theraphim und Wahrsager zu wenden 10_1—$_2$, folgt das zweite Stück 10_3—11_3, das mit einer Bedrohung der Hirten und Böcke durch Jahve beginnt: Jahve entfernt sie, und einheimische Führer treten an die Spitze Judas, das mit Jahves Hilfe die auf Rossen Reitenden besiegt, hat doch Jahve Juda zu Helden gemacht 3—6a. Dem Hause Joseph aber will Jahve helfen und sich ihrer erbarmen und sie zurückführen, so dass sie sein werden, als hätte Jahve sie nie verstossen. Dann wird Ephraim Helden gleich sein, und in Jahve soll ihr Herz frohlocken. Er wird sie sammeln und erlösen, und sie werden so zahlreich werden, wie sie es einst waren. Er hatte sie unter die Völker zerstreut, aber in der Ferne werden sie sein gedenken und dann mit ihren Kindern heimkehren. Aus Aegypten und Assur wird er sie zurückführen

nach Gilead und in die Libanon-Gegend, aber das Land wird für sie nicht ausreichen. Durch den Strom Aegyptens, dessen Tiefen vertrocknen, werden sie hindurchziehen, und die Wellen im Meer wird Jahve schlagen, dann wird er Aegyptens und Assurs Macht brechen. Jahve wird ihre Stärke sein, und seines Namens werden sie sich rühmen 10 6b—12. Die Cedern des Libanon und die Eichen Basans aber sollen heulen, dass der Wald vernichtet ist, die Hirten klagen, dass die Weide, die Löwen brüllen, dass die Pracht des Jordanthales dahin ist 11 1—3.

C. 11 4—17 enthält keine Weissagung, sondern eine Erzählung, der Proph. weist auf das hin, was sich in der letzten Zeit zugetragen hat: er soll im Bilde gleichsam greifbar den Inhalt seiner Predigt vor Augen stellen. Er hat desshalb von Jahve den Auftrag bekommen, diese Heerde zu weiden für die Käufer, Verkäufer und Hirten der Schlachtschafe, welche, von keinem andern Ged. erfüllt als dem, ihre Reichthümer zu mehren, die Schafe ungestraft umbringen. — Zu dem Zweck nahm er sich zwei Hirtenstäbe: »Huld« und »Verbindung«, um so gewissermassen die Grundsätze, von denen er sich leiten liess, darzustellen. Dementsprechend vernichtete er auch die drei Hirten in Einem Monat. Aber das dauerte nicht lange: er ward ihrer überdrüssig und sie verabscheuten ihn. Desshalb überliess er die Heerde ihrem Schicksal und zerbrach den Stab Huld, und damit hörte das gute Verhältniss Judas mit den umwohnenden Völkern auf, so dass die Händler der Schafe merkten, dass Jahve mit dem Proph. war. Als der Proph. bald darauf Gelegenheit hatte zu sehen, wie wenig Anerkennung und Dankbarkeit das Volk für seine Wirksamkeit hatte, zerbrach er auch den Stab »Verbindung«, und damit hörte der Bruderbund zwischen Juda und Isr. bezw. Jerusalem auf vgl. zu 11 14. Nun erhält der Proph. den Auftrag, das Thun und Treiben eines thörichten Hirten darzustellen, denn Jahve will ihnen zur Strafe einen solchen ruchlosen Hirten geben, der der Schwachen und Elenden sich nicht annehmen wird. Wehe über diesen thörichten Hirten, denn sein Arm soll verdorren und sein Auge erlöschen. C. 13 7—9, das in seiner jetzigen Umgebung nach vorwärts und rückwärts ohne Verbindung steht, bringt den Abschluss zu dieser Drohung 11 17: Jahve wird den Hirten schlagen, dass die Schafe sich zerstreuen, zwei Drittel sollen vernichtet, und auch das letzte Drittel, das übrig bleibt, soll aber abermals in das Feuer, um geläutert zu werden, das wird dann Jahves Volk, und Jahve wird sein Gott sein.

C. 12 1—13 6 bilden ein zusammengehöriges Ganzes. Das Stück beginnt mit einer Ankündigung der Belagerung Jerusalems durch die Heiden, auch Juda nimmt an solcher Belagerung Theil. Jahve schlägt dann die Rosse mit Scheuheit und ihre Reiter mit Verwirrung, er schlägt alle Rosse der Heiden mit Blindheit, Juda aber wird durch ihn, was der Feuertopf mitten unter den Holzstücken und die Fackel unter den Garben ist: sie vernichten die Heiden, Jerusalem dagegen bleibt ruhig an seiner Stelle. Jahve hat den Judäern zuerst geholfen, damit der Stolz des Davidhauses und der Bewohner Jerus.'s nicht zu gross werde (c. 12 1—7). Jahve schützt dann selbst die Bewohner Jerus.'s, der Strauchelnde wird wie David und das Davidhaus der Gottheit gleich, wie Jahves Engel an ihrer Spitze, alle Heiden aber, die wider Jerus. ziehen, wird Jahve zu

vernichten suchen. Dann giesst Jahve über das Davidhaus und Jerusalems Bewohner den Geist des Flehens aus, sie schauen zurück auf den, den sie einst durchbohrt und klagen um ihn, wie man um seinen Einzigen klagt; jene Klage in Jerus. wird so gross sein wie die Klage Hadad-Rimmons zu Megiddo. Und zwar erheben die einzelnen Geschlechter jedes für sich Klage: das Haus Davids, das Nathans, das Levis, das Geschlecht Simeïs sowie alle übrigen Geschlechter (c. 12 8—14). Dann eröffnet Jahve für das Davidhaus und Jerus.'s Bewohner eine Quelle zur Entsündigung, und er rottet die Namen der Götzen und die Propheten aus, und er schafft den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande fort. Wenn noch Jemand öffentlich als Proph. auftritt, werden die eignen Aeltern es ihm wehren, weil er Lügen redet, und werden ihn tödten, wenn er weissagt. Dann werden die Proph. sich ihrer Gesichte schämen und sich nicht mehr mit dem härenen Mantel bekleiden und werden protestirend sagen: ich bin kein Proph., sondern ein Ackerbauer. Und weist Jemand auf die Wunden, so antwortet er: ich bin geschlagen im Hause meiner Buhlen (13 1—6).

C. 14 beginnt abermals mit dem Hinweis auf einen Ansturm der Heiden wider Jerus., die Stadt wird erobert und geplündert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, und die Hälfte der Einwohner wird in Gefangenschaft geführt. Dann aber erscheint Jahve zum Schutze und tritt auf den Oelberg, der sich unter seinem Fusse spaltet, so dass ein weites von Ost nach West sich erstreckendes Thal entsteht, durch das der Rest der Einwohner Jerus.'s flieht. Jahve erscheint nun und alle seine Heiligen mit ihm. An jenem Tage wird es weder Wärme noch Kälte noch Frost geben, er wird keinen Wechsel von Licht und Finsterniss haben, sondern es wird ein Einziger Tag sein, und gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht eintreten. Jenes Tages werden lebendige, immerfliessende Wasser von Jerus. ausgehen und zur Hälfte in das östl. und zur Hälfte in das westl. Meer sich ergiessen. Dann wird Jahve König über die ganze Erde, und wie er Einer ist, so wird auch seine Verehrung nur Eine sein. Das ganze Land um Jerus. wird sich zur Ebene wandeln, Jerusalem aber wird in Sicherheit daliegen, ohne dass es noch ferner von Jahves Bann getroffen wird. Die Völker aber, welche Jerus. bekriegen, sollen bei lebendigem Leibe vermodern. Der Rest von ihnen wird alle Jahre nach Jerus. ziehen, um Jahve zu huldigen und das Hüttenfest zu feiern. Die sich dagegen sträuben, werden keinen Regen empfangen, und sollte Aegypten sich widersetzen, so wird über sie die Plage kommen, womit Jahve alle die Völker straft, die nicht zur Feier nach Jerus. ziehen. Dann wird auf den Schellen der Rosse: »heilig Jahve« stehen, die Töpfe im Tempel werden den Schalen vor dem Altare gleichen, und alle Töpfe in Juda und Jerus. werden Jahve heilig sein, so dass die Opfernden sie gebrauchen, um ihre Opfer darin zu kochen. Jenes Tags wird kein Händler mehr im Tempel sein.

§ 2. Verhältniss der einzelnen Theile zu einander.

Ehe wir die Frage nach dem Alter der Weissagungen c. 9—14 besprechen können, wird es nothwendig sein zu untersuchen, welche dieser Reden

miteinander in enger Verbindung stehen, also von demselben Verf. abzuleiten sind. Am weitesten in der Zerstückelung dieser capp. ist Rubinkam (the Second Part of the Book of Zachariah 1892) gegangen, welcher folgende Reden annimmt: a) c. 9_{1-10}. b) c. 9_{11-17}. c) c. 10. d) c. 11. e) c. 12. f) c. 13_{1-6}. g) c. 13_{7-9}. h) c. 14. Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass diese Zertheilung unserer capp. nicht zu rechtfertigen ist. R. hat die völlig zutreffende Bemerkung Stades ganz unbeachtet gelassen, dass in unsern capp. die Ereignisse öfter nicht nach ihrem wirklichen Verlaufe unter genauer Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Einzelheiten dargestellt werden, sondern das Endergebniss tritt zunächst heraus und erst danach folgt, auf welchem Wege Gott das Endergebniss herbeiführt vgl. ZATW I, 16. Von hier aus ergiebt sich, dass 9_{11}ff. keineswegs unvereinbar ist mit 9_{1-10}: die vv. bringen die Ereignisse, welche der Herrschaft des Friedenskönigs vorausgehen, nach: die zerstreuten Glieder des Gottesvolkes werden zurückkehren; dann entbrennt ein letzter grosser Kampf gegen die Javansöhne, welche jetzt die Weltherrschaft inne haben und mit Jahves Hilfe überwunden werden. Selbst wenn, wie R. meint, 9_1ff. sich auf die Zeit des Alexander M. bezieht, und der Verf. von dem Ged. beseelt ist, dass durch dessen Auftreten sich die Herrschaft der Juden ausdehnen werde, so dass also Alexander gewissermassen das Werkzeug in Jahves Hand ist, dennoch ist damit 9_{11}ff. keineswegs unvereinbar: auch das Werkzeug in Jahves Hand kann ein Gegenstand des göttl. Zornes werden und, zugegeben, dass der Verf. von 9_{10}b mit an die Griechen gedacht hat, beweist nicht 14_{16}ff. mit Sicherheit, dass ein derartiger Ged. recht wohl neben 9_{13}ff. möglich ist? Was c. 10 angeht, so wird man wohl zugestehen müssen, dass 10_1 sich nur in künstlicher Weise mit 9_{17} verbinden lässt: die Verknüpfung scheint hier ebenso äusserl. zu sein wie die von 10_3ff. mit 10_2, רעה in 10_2 fin. und רעים in 10_3 init. waren offenbar der Anlass, dass 10_3ff. angefügt ist vgl. zu $10_{1.2}$. C. 10_3ff. kann mit c. 9 aus derselben Feder stammen: in c. 9 war nur vorübergehend von der Rückkehr der Gefangenen die Rede, hier steht von c. 10_6 ab dies Ereigniss im Mittelpunkt, und wie dort 9_1ff. sich Jahves Kriegszug gegen die Länder von Hadrak, Hamath und Damaskus d. i. gegen Syrien wendet, so hier gegen אשור, das nichts als Syrien ist vgl. zu 10_{12}, neben dem Aegypten erscheint, das gleichfalls gestürzt werden soll. Die Einwohner beider Reiche konnten recht gut als בני יון bezeichnet werden, denn Seleuciden- und Ptolemäer-Reich waren ja aus dem Reiche Alexanders herausgewachsen. Die Zugehörigkeit von c. 9 zu 10_3—11_3 ist auch von den Meisten anerkannt, ja viele schreiben auch 11_{4-17}. 13_{7-9} derselben Hand zu. Aber zwingende Gründe lassen sich dafür nicht beibringen. Wohl ist c. 9. 10 von Juda und Ephraim die Rede, und c. 11 von Juda und Israel 11_{14}, aber Ephr. bezeichnet offenbar die noch in der Zerstreuung befindl. Glieder des Gottesvolkes, während dies ישראל 11_{14} eine gegenwärtige Grösse sein muss, wahrscheinlich aber ist dies ישראל überhaupt nicht ursprüngliche LA. vgl. zu 11_{14}. Es bleibt kaum noch eine andere Berührung als das Bild der Hirten, das in 10_3ff. wie 11_4ff. eine Rolle spielt und vielleicht der äussere Anlass gewesen ist, dass 11_4ff. hinter 10_3—11_3 seine Stelle fand. Inhaltlich hat 11_4ff. mit c. 9. 10

gar nichts zu thun, ja das Stück unterscheidet sich sehr stark von diesen capp., insofern 11 4—16 überhaupt keine Weissagung, sondern Schilderung dessen ist, was auf Jahves Befehl sich in jüngster Vergangenheit zugetragen hat, erst mit 11 17, welcher v. in 13 7—9 seine Forts. findet, blickt der Verf. in die Zukunft: was er aber schaut, ist ebenfalls wesentl. von dem Zukunftsbild c. 9. 10 verschieden. Mit Recht haben desshalb Wellhausen, Staerk S. 74 ff. u. a. 11 4ff. 13 7—9 als selbständiges Stück betrachtet, das mit c. 9 1—11 3 in keinem Zusammenhang steht, auch Kuenen[2] vgl. II § 81 hat das im Wesentlichen zugegeben. Aber auch in Bezug auf c. 12 wird dasselbe gelten. Es ist richtig, dass 11 4ff. ohne rechten Abschluss bleibt — wenn man c. 13 7—9 nicht hinzunimmt, aber in diesen vv. hat das Stück auch seinen guten Abschluss. Wenn Cornill[3] S. 203 behauptet, dass c. 12 die nothwendige Ergänzung zu c. 11 4ff. sei, weil das, was das Zerbrechen der beiden Stäbe bedeute, kaum angedeutet sei, c. 12 aber die weitere Ausführung zu 11 10 bilde, so ist doch dem entgegenzuhalten, dass c. 11 4ff. nicht blos an diesem einen Punkte lediglich Andeutungen enthält, sondern voll davon ist: eben weil der Verf. von 11 4ff. uns ganz unbekannte Zeitverhältnisse vor Augen hat, darum sind wir nicht in der Lage, dies cap. völlig verstehen zu können, vv. wie v. 8a. 8b. v. 12f. v. 14 beweisen das hinlänglich und zeigen, dass auch durch Verbindung von 11 4ff. mit c. 12 die Sache nicht anders wird. Lässt sich so die Verbindung mit c. 12 nicht als nothwendig erweisen, so empfiehlt die starke Verschiedenheit der Diction in c. 11 4ff. und c. 12 f. nicht, diese capp. demselben Verf. zuzuschreiben (vgl. unten), ja die starke sachliche Differenz, in der c. 13, das sicher mit c. 12 zusammengehört zu c. 11 4ff. steht, machen das geradezu zur Unmöglichkeit: dort in c. 13 perhorrescirt der Verf. das in der Oeffentlichkeit sich geltend machende Prophetenth.: Jahve wird demselben ein Ende machen, wie er den Geist der Unreinigkeit und den Götzendienst aus dem Lande wegschafft, hier c. 11 4ff. soll der Proph. gewissermassen in seinem Thun das Geschick des Volkes darstellen, und die Kanaanäer der Heerde, die auf ihn Acht haben, sollen erkennen, dass es Jahves Wort ist, was ihn bestimmt. Mag man immerhin der Meinung sein, dass die Bilder nicht in Wirklichkeit gestellt sind, sondern nur auf dem Papier (Well.), das kann schwerlich bestritten werden, dass der Verf. von 11 4ff. anders über die Prophetie dachte als der Verf. von c. 12 1—13 6. Die Vertreter der Ewaldschen Schule, ebenso Rubinkam, Staerk u. a. hatten also Recht, wenn sie c. 11 4ff. von c. 12 loslösten. Wenn Rubinkam auch c. 12 als selbständiges Ganze nehmen und von 13 1—6 abtrennen will, so wird man dem nicht zustimmen können. Weder sprechen Gründe der Sprache und der Darstellung dafür, vgl. unten, noch ist inhaltlich eine solche Scheidung bedingt: die in c. 13 erwähnten Züge im Bilde der Endzeit: die Reinigungsquelle und die Entfernung der Abgötterei, Unreinigkeit und der Prophetie ergänzen das Bild in c. 12. Es bedarf keiner weiteren Darlegung, um sofort zu erkennen, wie eng sich an den Hinweis auf die den Einwohnern Jerus.'s und dem Davidhaus schwer auf dem Herzen liegende Schuld c. 12 der Ged. anschliesst, dass Jahve für diese eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung geöffnet hat c. 13 1. Es wird daher dabei bleiben, dass 12 1—13 6 ein Ganzes sind, zu dem aber c. 14 nicht hinzugezogen werden darf, denn dies

Cap. bildet eine Parallele zu c. 12, die in nicht unwesentl. Punkten mit c. 12_{1}—13_{6} in Widerspruch steht. Auch in c. 14 handelt es sich wie in c. 12 um einen Zug der Heiden gegen Jerus., während aber nach c. 12 das Vernichtungsgericht an den Heiden sich vor Jerus. vollzieht, das selbst an seiner Stelle bleibt, wird nach c. 14 Jerus. von den Heiden erobert, die Häuser zerstört, die Weiber geschändet, die Hälfte der Einwohner in die Gefangenschaft geführt, dann erst schreitet Jahve zum Schutze des Restes ein. Und während nach c. 13_{1} sich für das Haus Davids und die Bewohner Jerus.'s eine Quelle zum Zwecke der Entsündigung öffnet, fliesst nach c. 14_{8} eine Quelle von Jerus. in das westl. und östliche Meer, dient also offenbar andern Zwecken als die in c. 13_{1}. Ebenso wenig kann von einer Verbindung dieses c. 14 mit c. 9f. die Rede sein, wie der Gegens. von 9_{10} mit 14_{11} zeigt. Einer kurzen Erörterung bedarf die sprachl. Seite, insofern Eckardt (ZATW XIII, 76ff.) den Nachweis zu führen suchte, dass Zch 9—14 aus sprachl. Gründen als Einheit zu betrachten seien, worin Kuiper u. a. ihm zugestimmt haben. Die von Eckardt beigebrachten Gründe bedürfen aber sehr der Sichtung. M. E. beweisen eine ganze Reihe von Ausdrücken, die sich auch sonst häufiger gebraucht finden, nichts, ich rechne dahin Wörter wie גֶּשֶׁם 10_{1}. 14_{17}, חֹנֶה 9_{8} und מִקְנֶה 14_{15} נִלְחַם 10_{5}. $14_{3.\,14}$ und מלחמה 9_{10}. $10_{3.\,4.\,5}$. 14_{2} מְאֹד $9_{2.\,5.\,9}$. $14_{4.\,14}$, הכה 9_{4}. 10_{11}. 13_{7}; 12_{4}. 13_{6}, זָכַר vom religiösen Gedanken 10_{9}. 13_{2}; andere Ausdrücke sind mit Unrecht herangezogen: so כל הארץ, das keineswegs immer Palästina und nie die ganze Erde bedeutet vgl. zu 14_{9}; פִּנָּה, das 10_{4} im bildl., 14_{10} im eigentl. Sinn steht; פתח, das 11_{1} vom Oeffnen der Thore, 13_{1} vom Sichaufthun einer Quelle gebraucht ist; אכל, das immer die Bedeutung »fressen, verzehren« mit dem Nebenbegriff des Zerstörens haben soll, doch scheiden von den beigebrachten Stellen 9_{4} und 11_{1} aus, wo dem Feuer das Fressen zugeschrieben wird wie öfter sonst, nur in $11_{9.\,16}$ und 12_{6} sind Menschen Subj., aber so ist das ebenso wenig ein charakteristischer Ausdruck wie הנה אנכי mit Partic. $11_{6.\,16}$. 12_{2}, oder כרת für »vernichten« in Hiph. $9_{6.\,10}$. 13_{2}. Niph. 9_{10}. 13_{8}. 14_{2}, oder ישב in passiver Bedeutung vgl. 9_{5}. 12_{6}. $14_{10.\,11}$. Die noch übrig bleibenden Ausdrücke מִזְרָק 9_{15}. 14_{20} יתר Niph. 13_{8}. 14_{16} שאר Niph. 9_{7}. 11_{9}. 12_{14} haben um so weniger Bedeutung, als Eckardt selbst zugestehen muss, dass jeder der beiden Abschnitte c. 9. 10 und c. 12. 13 seine Lieblingsausdrücke habe, er verweist für den ersten Abschnitt auf גיל 9_{9}. 10_{7} גִּבּוֹר 9_{13}. $10_{5.\,7}$ טִיט חוצות 9_{13}. 10_{6} יָרַד 10_{11}, 11_{2} כְּמוֹ 9_{15}. $10_{2.\,7.\,8}$ נגשׂ 9_{8}. 10_{4}; für den zweiten auf דקר 12_{10}. 13_{3} למען 12_{7}. 13_{4} בית דויד $12_{7.\,8.\,10.\,12}$. 13_{1}. Zugleich fügt Eckardt ausdrücklich hinzu: man werde nicht sagen können, dass keine Gelegenheit vorlag, diese charakteristischen Ausdrücke des einen auch im andern Theile zu verwenden; die behandelten Gegenstände seien vielfach verwandten Inhalts. Nicht minder hat Eckardt auf die Verschiedenheit des Stils aufmerksam gemacht: c. 9. 10 haben 19 Verbalsuff. und 1 nota Accus. mit Suff.; c. 12_{1}—13_{6}. c. 14 haben 5 Verbalsuffixe und keine nota Accus. mit Suff.; c. 11_{4}—$_{17}$. 13_{7}—$_{9}$ dagegen haben 5 not. Accus. mit Suff. und drei Verbalsuff. In c. 12_{1}—13_{6} wird fast jeder neue Ged. durch ein meist an den Anfang tretendes ביום ההוא eingeführt, das daher auch nicht mehr im eigentl. Sinne steht, sondern lediglich

die Folge heraushebt, es findet sich 9 mal in: $12_{3.\,4.\,6.\,8.\,9.\,11}$. $13_{1.\,2.\,4}$ und 6 mal in c. 14: 4. 6. 8. 9. 20. 21 (13), dagegen nur 2 mal in c. 9. 10, nämlich 9_{16}. 11_{11}, und zwar steht der Ausdr. in diesen Stellen im eigentl. Sinn. Treffend hat auch Eckardt auf die ermüdenden Wiederholungen in c. 12—14 aufmerksam gemacht und besonders auf den monotonen Ausdr. in 12_{12-14}, ferner den in 13_{3} und 14_{16-19} hervorgehoben, der ein unverkennbares Merkmal späterer Zeit sei. So prägnant und reich an Synonymen der erste Abschn. c. 9—11 sei, so breit und dabei doch wortarm sei der zweite. Dem allen kann man nur zustimmen, was wollen dem gegenüber aber die wenigen Wörter, die diese capp. gemeinsam haben? Mit den Mitteln solcher Beweisführung würde es leicht sein, wie die sprachl. Tabellen bei Holzinger Einleitung in den Hexateuch SS. 108ff. 181ff. 283ff. beweisen, inhaltlich sicher J zugehörige Stücke vielmehr E, oder aber Stücke von E unter Umständen Dt. zuzuweisen. Nach alledem kann ich den Beweis Eckardts, dass c. 9—14 Einem Verf. zugehören, nur als missglückt ansehen. Das Resultat unserer Untersuchung, das in der Exegese seine weitere Stütze empfangen wird, ist daher die Annahme folgender Stücke: 1. c. 9 ($10_{1.\,2}$). 10_{3}—11_{3}. 2. c. 11_{4-17}. 13_{7-9}. 3. c. 12_{1}—13_{6}. 4. c. 14.

§ 3. Das Alter der einzelnen Bestandtheile.

1) c. 9 ($10_{1.\,2}$). 10_{3}—11_{3}. Entscheidend für die Bestimmung der Zeit, in der diese Capitelreihe entstanden ist, und zwar in dieser uns vorliegenden Gestalt, ist 9_{13}, wo die בני יון als die Hauptfeinde des Volkes Jahves bezeichnet werden. Es ist nachgerade von fast allen Kritikern zugestanden, dass בני יון nur die Griechen sein können, und dass die Stellung, welche diesen Griechen hier gegeben wird, uns in die Zeit nach der Eroberung Palästinas durch Alexander versetzt vgl. zu 9_{13}. Einer derartigen Datirung unseres Stücks widerspricht nicht 10_{10}f., wo Assur und Aegypten erwähnt werden: aus ihren Ländern sollen die Gefangenen zurückkehren. Natürlich könnten wir aus diesen vv. auf die Zeit des 8. Jhdts. als Gegenwart schliessen, aber dieser Schluss ist kein nothwendiger, insofern darüber kein Zweifel sein kann, dass אשור, das in alter Zeit Assyrien bezeichnet, später Name für Syrien geworden ist vgl. zu 10_{10}f., es würde sich demnach auch um Syrien und Aegypten handeln können, und diese Möglichkeit hätte nicht nur an dem sicher nachexilischen Jes 27_{13} ihre Parallele, sie würde auch trefflich mit der aus 9_{13} geschlossenen Zeit stimmen, ja sie kann hier nur allein in Betracht kommen, denn nur so gewinnt 9_{1}ff. seine rechte Beleuchtung: Jahves Gerichtswort wendet sich gegen das Land Hadrak und Damaskus d. h. gegen das Reich der Seleuciden (אשור). Nur von dieser Datirung aus begreifen sich auch eine Reihe anderer Erscheinungen in diesen capp. Zunächst weist schon die Begnadigung und Zurückführung Ephraims und die Vereinigung mit Juda zum Gottesvolke in nachjeremjanische Zeit, denn Jeremja ist der erste, bei dem eine derartige Hoffnung uns entgegentritt vgl. 3_{11}ff. 13_{11}, da wir von Jes. 11_{10}ff. absehen müssen vgl. Giesebrecht Beiträge zur Erkl. des Jesajah S. 25ff. Jeremja sieht zuerst, und nach ihm noch schärfer Ezechiel, die Katastrophe des

Jahres 722 als eine Exilirung der Stämme des Nordreichs an, was sie thatsächlich nicht gewesen ist, hören wir doch nur von einer Exilirung von 27280 Menschen durch Sargon vgl. Stade Geschichte I, 601 ff. Seit Ezechiel ist die Zurückführung Ephraims und seine Wiedervereinigung mit Juda ein stehender Zug der messian. Weissagung. Offenbar ist nach dem Verf. von c. 9. 10 diese Zurückführung von Ephraim das prius, erst nach der Wiederherstellung Ephr.'s folgt der Kampf gegen die Javansöhne, in dem Jahve Judäer und Ephraemiten als seine Werkzeuge benutzt. Der Verf. hat also hier wie ganz ähnl. 9_{9}f. Späteres vorausgenommen und bringt die zeitlich vorausgehenden Ereignisse nach. Es ist daher unrichtig, wenn Kuenen u. a. aus 9_{13} auf das Nochbestehen von Ephr. und Juda schliessen. Und wenn Kuenen behauptet, dass die Weiss. von der Ausrottung der Streitwagen aus Ephr. und der Rosse aus Juda (9_{10}) für einen nachexil. Verf. völlig unerklärlich sei, so ist das nicht minder unrichtig; sind Ephr. und Juda Jahves Werkzeuge im Kampfe gegen seine Feinde, so ist, da das messian. Reich ein Friedensreich sein soll vgl. 9_{10}, nichts natürlicher, als dass er aus der Bevölkerung dieses Friedensreiches die Kriegswerkzeuge vernichtet. Man hat endlich auf das Bild des messian. Königs 9_{9}f. hingewiesen, in dem man eine Parallele zu dem des Jes. sieht, und das man dem entsprechend als Beweis für die vorexil. Abfassung unserer capp. geltend macht. Thatsächl. besteht ein ziemlich scharfer Gegens. zwischen dem Messiasbild des Jes. und dem in Zch 9_{9}: während jener nach dem Vorbild des kriegerischen David אל גבור und im höchsten Masse activ ist vgl. Jes 9_{5}f. 11_{1}ff., steht dieser im vollen Gegens. zu den vorexil. kriegerischen Königen und zwar so sehr, dass er nicht auf dem Rosse, sondern auf dem Esel, dem Thiere des Friedens, einherkommt; während jener vom Geist der Energie erfüllt ist, ist dieser wesentl. passiv, wie die ihm beigelegten Prädicate נושע vgl. מושיע I Sam 10_{19}. 11_{3} und 9_{16} und עני beweisen, namentl. das letztere ist höchst characteristisch vgl. zu 9_{9}. Es ist daher durchaus treffend, wenn Giesebrecht (a. a. O. S. 34) darauf aufmerksam macht, dass die Gestalt des Königs schon fast verschwindet und der eines homo spiritualis Platz macht. Es ist nicht minder richtig, wenn Giesebr. auf den Gegens. aufmerksam macht, in dem Stellen wie 9_{13-15} zu Stellen wie Jes 28_{6} u. a. der vorexilischen Zeit stehen: während Jes 28_{6} Jahve als der das Heer durchwaltende Kriegsgeist gedacht sei, und dem Proph. ein ehrlicher Kampf vor Augen stehe, rede hier vielmehr der fanatische Blutdurst eines politisch rechtlosen und gedrückten Volkes, für welches der Krieg nicht eine nothwendige Aeusserung des politischen Lebens und einfache Bethätigung der Bürgertugend wie bei Jes. sei, sondern welches das Morden nur als die ultima ratio der in ihm glühenden Rachsucht kenne. Ich verweise endlich auf vv. wie 10_{5}, die es m. E. zweifellos machen, dass wir in nachexilischer Zeit stehen, sowie auf 9_{7}, wo die Bekehrung zu Jahve z. Th. in der Beobachtung levitischer Speisegesetze ihren Ausdruck findet, ein für die vorexilische Zeit völlig unmöglicher Gedanke. — Nach alle dem erweisen sich die sämmtlichen Gründe von Bleek, Schrader, Kuenen u. a. für vorexil. Abfassung von c. 9. 10 oder doch für einen vorexilischen Grundstock in diesen capp. als nicht stichhaltig, und es wird dabei bleiben, dass sie vielmehr der griech. Zeit zugehören. Ich verzichte auf eine

genauere Zeitbestimmung, da es uns durchaus an sichern Mitteln dazu fehlt. Ob der Hinweis darauf, dass ein Zwingherr nicht wieder Jahves Haus überziehen soll 9 8, wirklich auf Nikanor und seine Eroberung Jerus.'s 320 geht, ist mindestens fraglich: 9 8 ist zu unbestimmt gehalten, und unsere Kenntnisse der Gesch. jener Zeit zu lückenhaft, als dass wir sichere Schlüsse ziehen könnten. — Mit dem oben Dargelegten ist auch schon die Ansicht Staerks zurückgewiesen, der im Anschluss an Kuenen die vorexilische Grundlage aufzuzeigen versuchte, welche Deuterozacharja verarbeitet hat. Diese soll in 9 1—5 fast unverändert, in v. 6 und v. 8 überarbeitet vorliegen, und zwar handle es sich um ein Stück, das älter war als Amos, denn schon dieser habe es in 1 2ff. benutzt. Ebenso sei Zch 9 9. 10 Ueberarbeitung einer andern alten Prophetie, welche schon den Grund von Jes 2 2ff. (Mch 4 1ff.) gegeben hat. Von 9 11 ab soll Deuterozacharja wieder auf jene erste Vorlage zurückgegriffen haben, die er freilich sehr stark überarbeitet habe, so dass von ihr nur wenige Züge erhalten seien. Irgend welche zwingenden Gründe hat Staerk für seine Behauptung nicht beigebracht, vielm. sind es meist Geschmacksurtheile, mit denen er sich behilft: so sollen die vv. 1—5 durch ihren hohen dichterischen Schwung zu erkennen geben, dass sie keineswegs Flickarbeit sind, und 9 10 sich durch seine dichterische Frische als ursprünglich ausweisen, während v. 6 überarbeitet sei u. s. w. Richtig an diesen und ähnlichen Behauptungen ist eine gewisse Ungleichartigkeit der Darstellung, welche sich aber durch die ausserordentlich starke Benutzung der älteren Literatur, in der der Verf. lebte und webte, erklärt. Uebrigens scheitert diese Anschauung Staerks auch schon an der Thatsache, dass die Sprache in diesen capp. im Wesentl. dieselbe ist und die Zeichen der späteren Zeit aufweist vgl. Eckardt in ZATW XIII, 76ff. und bes. 102f.

2) c. 11 4—17. 13 7—9. Die genaue Bestimmung der Abfassungszeit ist völlig unmöglich, weil 1) der vorliegende Text offenbar lückenhaft überliefert ist und nur kurze Andeutungen enthält, 2) weil die Geschichte der hier in Betracht kommenden Zeit uns nicht genau bekannt ist. Nur so viel steht fest, dass wir ein Stück aus nachexilischer Zeit vor uns haben, denn die Beschreibung der gottlosen Hirten v. 16, nicht minder das Wort in v. 9 können nur als Nachbildung von Ez 34 begriffen werden. Die Hirten werden von der einheimischen Obrigkeit, spec. den Hohenpriestern zu verstehen sein, von einem solchen begreift man das רֹעִי 11 17. 13 7 und das גבר עמיתי, er ist gewissermassen Jahves Hausgenosse; מכריהן und קניהן müssten die fremden Gewalthaber sein, unter deren Oberhoheit das Land steht, die daher auch treffend כנעניי הצאן genannt werden, um so ihre Nichtzugehörigkeit zum Volke Jahves anzudeuten. An einzelnen concreten Zügen, die Gegenwart des Verf.'s zu erkennen, fehlt es uns nicht: dahin gehört weniger v. 6, der schwerlich ursprünglich ist, als v. 8a. 10f. 14, aber leider können wir aus dem oben schon angegebenen Grunde diese Andeutungen nicht verwerten, jedenfalls nicht auf Grund derselben zu sicheren Resultaten kommen, wie die verschiedenen Versuche beweisen; wahrscheinlich liegt übrigens auch v. 14 in verderbtem Texte vor. Wellhausen ist geneigt, hier eine Wiederspiegelung der Ereignisse des letzten Decenniums vor dem Ausbruch des makkabäischen Aufstandes zu sehen, in dem schnelle und gewalt-

same Wechsel im Hohenpriesterthum stattfanden; ähnlich Staerk, der in den drei Hirten v. 8a die Hohenpriester Jason, Menelaus und Lysimachus sieht, aber betreffs des Menelaus trifft die hier ausgesagte Vernichtung nicht zu, ebenso wenig kann Staerk etwas mit בירח אחר anfangen, beides giebt er auch zu und bezieht daher auch 11 17. 13 7ff. auf Menelaus, doch hat er damit der ersten Erkl. den Boden entzogen, denn deutlich ist der רעי in 11 17 mit keinem der drei in 11 8a zu identificiren. Andere wie Bertholet (Stellung der Israeliten zu den Fremden S. 219) beziehen 11 15—17 auf Alkimus. Es wird gut sein, sich darüber klar zu werden, dass wir über Vermuthungen nicht hinauskommen können.

3) c. 12 1—13 6 trägt durchaus den Stempel der nachexilischen Zeit. Denn 1) der hier hervortretende Gedanke von den wider Jerus. ziehenden Heiden, die Jahve vor Jerus. vernichtet, weist auf Ez 38. 39. Ez.'s Weissagung vom Zuge von Gog und Magog gegen Jerus. steht mit bestimmten theolog. Anschauungen Ez.'s in Zusammenhang vgl. zu Jo 4, es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass der stehende Zug in der eschatologischen Weiss. von dem Ansturm der Heidenwelt gegen Jerus. und von ihrer Vernichtung in Ezechiel seinen Urspr. hat. Eigenthümlich ist freilich unserm Stück die Thatsache, dass in diese eschatologische Gedankenreihe auch ein zeitgeschichtliches Moment hineinragt: nämlich der hier hervortretende Ged., dass auch Juda d. i. die Landbevölkerung unter denen sein wird, die Jerus. belagern. Im Zusammenhang mit diesem Gedanken lässt der Hinweis darauf, dass Jahve zuerst den Zelten Judas Hilfe bringt, damit sich das Haus Davids und die Bewohner Jerus.'s nicht noch mehr den Judäern gegenüber überheben vgl. 12 7, keinen Zweifel darüber, dass wir in der späteren nachexilischen Zeit stehen, als Jerus. der Mittelpunkt für die Diaspora der gesammten jüd. Welt geworden war, und der Glanz Jerus.'s und seines Tempels auch die Obrigkeit Jerus.'s und seine Bewohner überstrahlte. Noch zu Jeremjas Zeit erscheinen Jerus. und Juda, wie Stade bemerkt, auf gleicher Linie. 2) Auf Abhängigkeit von Ez. weist auch c. 13 1, aber zugleich zeigt sich, dass die Vorstellung des Ez. umgebildet ist unter dem Einfluss von Anschauungen der levitischen Periode, wie sie in der Num 19 beschriebenen Sitte ihren Ausdruck gefunden haben. 3) In die spätere nachexilische Zeit weist uns die Nebeneinanderstellung von בית דוד und בית לוי, die in der vorexil. Zeit eine Unmöglichkeit wäre; wie denn auch die ganze Beschreibung 12 11ff. in die spätere nachexilische Zeit führt. Wellhausen sagt mit Recht, dass in dieser haushofmeisterl. Arrangirung der Trauer sich die Vorliebe für Anordnung von Feierlichkeiten und Aufzügen zeigt, die besonders in der Chronik ihr Spiel treibt. 4) In dieselbe späte Zeit weist uns der 13 2ff. hervortretende Gegens. gegen die Prophetie d. h. gegen die in der Oeffentlichkeit auftretende im härenen Mantel, an ihre Stelle war die anonyme und pseudonyme prophet. Schriftstellerei getreten. Unsere capp. liegen auf der Linie jener Entwicklung, deren Endpunkte durch Anschauungen wie I Mak 4 46. 9 27. 14 41 vgl. Sanh. 11a bezeichnet werden. Eine genauere Angabe des term. ad quem ist für unsere capp. nicht möglich.

4) c. 14 gehört ebenfalls der späten nachexilischen Zeit zu, denn 1) ist auch dies c. 14 von Ez 38f. abhängig. Was freilich unsern Verf. bestimmt hat von dem c. 12 Mch 4 1f. vgl. Ez 38f. sich findenden Gedanken abzu-

weichen und eine Eroberung und Zerstörung Jerus.'s sowie Exilirung seiner halben Bevölkerung zu verkündigen, das vermögen wir nicht zu sagen. Jedenfalls berechtigt die eigenthümliche Gestaltung der eschatologischen Idee nicht, die Abhängigkeit zu bestreiten, denn 14 8—10 liegt sie zweifellos vor. 2) In die Zeit nach Maleachi führt wohl 14 11, das wahrscheinlich von Mal 3 24 abhängig ist; auch 14 9 weist in diese Zeit, denn wahrscheinl. steht dieser v. in bewusstem Gegens. zu Mal 1 11ff. vgl. zu 14 9. 3) Nur aus der nachexilischen Zeit und zwar aus der spätern, als die jüdische Diaspora aus der ganzen alten Welt zum Zwecke der Festfeiern nach Jerus. strömte und dadurch ihre Gemeinschaft mit Jahve und der Gemeinde dokumentirte, lässt sich der hier hervortretende Ged. begreifen, dass die zu Jahve sich bekehrenden Heiden diese Bekehrung in der Wanderung nach Jerus. zum Zwecke der Feier des Hüttenfestes bekunden werden. 4) Endlich ist nur aus dieser Zeit der 14 20 uns entgegentretende Begriff der »Heiligkeit« zu verstehen, der gleichfalls Ezechiel zur Voraussetzung hat.

§ 4. Die theologische Bedeutung dieser capp.

Schon bei Gelegenheit der Erörterung des Alters der einzelnen capp. ist das Wesentliche dargelegt. Wir stehen nicht mehr auf dem Boden der eigentlichen Prophetie, sondern der anonymen eschatologischen Schriftstellerei: gewisse stereotype Züge der Eschatologie treten uns deutlich entgegen. Ueberhaupt erweisen sich die Verf. in sehr starkem Masse abhängig von der älteren Prophetie, freilich so, dass sie nur von den religiösen, nicht aber von den sittl. Ged. derselben beeinflusst sind, diese letzteren treten vollständig hinter jene zurück. Die religiösen Gedanken selbst haben aber durchaus schon die Farbe der levitischen Zeit angenommen. Der messian. König erscheint zwar noch 9 9f., aber er ist eine ziemlich müssige Figur, die ohne jeden Schaden für den Zusammenhang fehlen könnte: er ist nicht der Führer im Kampfe gegen die Feinde, sondern ausschliesslich Friedensfürst und zwar mehr passiver Art, Jahve ist alles in allem bei der Niederwerfung der Feinde. Man sieht deutlich: diese Zeit hat die innere Fühlung mit diesen messian. Hoffnungen verloren. Es ist so, wie Giesebrecht (a. a. O. S. 34) sagt: die Vorstellung von dem Endkönige Israels war in jener Zeit hinreichend abgeblasst, um andere Farben, nämlich die des Priesters und Propheten aufnehmen zu können. Von grosser Bedeutung ist endlich des Verf.'s Vorstellung vom Reiche Gottes als eines die ganze Erde umspannenden: Jahve ist König über die ganze Erde, er ist Einer und seine Verehrung Eine vgl. 14 9. Insofern tritt uns hier der Universalismus des messian. Gedankens entgegen, aber nicht in seiner reinen religiösen Form, sondern in levitischer Färbung, wie das namentlich c. 14 fin. mit seiner starken Betonung der Reinheit der Theokratie beweist, die Ordnung aller Dinge auf Grund der Heiligherrschaft d. h. mit andren Worten: die Herrschaft des Gesetzes, das ist das Ende der Entwicklung. Ganz anders hat freilich Eckardt die Sache angesehen, wenn er als das freie geistige Eigenthum des Deuterozacharja »die Ausdehnung des theokratischen Universalismus auf den ganzen religiösen Bestand

seiner Zeit« ansieht (a. a. O. S. 315). Aus Stellen wie 14_{9}. 13_{2} und 9_{1} zieht er den Schluss, dass nach Deuterozacharja die Heidenschaft in ihren Göttern doch unbewusst Jahve verehrt, dass sie in ihrem ruhelosen Forschen und Ringen ihn suche, ohne sich darüber klar zu sein; Deuterozacharja gehe mit seinen Anschauungen über Mal 1_{11} und Jes 26_{13} hinaus: denn während Mal. eine Anschauung zeige, die konsequent ausgebaut zum Synkretismus und Indifferentismus führen musste, Jes 26_{13} aber eine Weitherzigkeit, die leicht als Deckmantel feiger Gefügigkeit und Verleugnung missbraucht werden konnte, habe Deuterozacharja in seinem Universalismus diese Verirrungen vermieden, denn er sei weit davon entfernt, in dem Götzendienst nur einen leicht entschuldbaren Rechenfehler zu sehen, vielmehr muss nach seiner Meinung das Heidenthum im furchtbarsten Kampf überwunden werden (a. a. O. S. 319f.). Auch Eckardt giebt zu, dass Deuterozacharjas Anschauungen levitisch durchtränkt sind, aber sein Universalismus mache doch nicht vor der Mauer des Gesetzes Halt, sondern zerbreche sie, wo sie ihm hinderlich sei. C. 14 werde wohl die levitische Heiligkeit stark betont, aber aus dem Zusammenhang, namentlich aus 14_{21} fin., gehe doch hervor, dass ihm »der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit gipfele«, wie denn auch die levitische Reinigung der Endzeit zu einer innern werde vgl. 13_{1}; ja aus 14_{19}, wo Eck. חטאת nicht mit »Sündenstrafe« sondern mit »Sündenopfer« übersetzen will, zieht er den weitgehenden Schluss, dass die partikularistische Engherzigkeit der Sühngesetze dann durch den Universalismus der göttlichen Gnade überwunden sein werde, denn es werde eine Haṭṭāth auch für die Völker geben, welche sich trotzig weigern, die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Jerusalem zu machen (a. a. O. S. 326f.). Ich halte diese Darlegungen Eckardts für unvereinbar mit einer gesunden Exegese des Textes: weder kann חטאת 14_{19} »Sündopfer« sein vgl. zu d. St., noch gestattet 14_{21} einen derartigen Schluss: wer vermöchte nach der Darlegung in $14_{16—19}$ aus dem Worte, »dass dann kein Kanaaniter in Jahves Hause wohnen werde«, den Gedanken abzuleiten, »dass der Aufbau des Gottesreiches in der Herzensfrömmigkeit wurzeln werde«? Und wie lässt sich aus 14_{9}: »Jahves Name wird Einer sein« der Gedanke gewinnen, dass in der Gegenwart Jahve noch unter verschiedenen Namen verehrt werde? 9_{1} ist jedenfalls keine Stütze dafür, denn dieser v. kann nicht erklärt werden: auf Jahve ist das Auge der Heidenwelt gerichtet vgl. z. d. St. Treffend hat auch Bertholet (a. a. O. S. 221) gegen die von Eckardt behauptete Herzensfrömmigkeit, in der der Aufbau des Gottesreiches gipfle, auf 9_{7} hingewiesen, nach welchem Verse der Philister Bekehrung sich darin zeige, dass sie 1) keine εἰδωλόθυτα mehr essen, und 2) dass sie sich den Speisegesetzen unterwerfen, »denn Jahve entfernt die Greuel zwischen seinen Zähnen«, mit andern Worten: ihre Bekehrung dokumentirt sich in ihrer Unterwerfung unter das Ceremonialgesetz. Dass endlich 9_{6}, wo Eckardt eine Verheissung im Gegens. zu Dtn 23_{2} findet, vielmehr eine Drohung vorliegt, ergiebt sich mit Sicherheit aus dem Zusammenhang vgl. zu d. St. Es wird nach alledem bei der oben dargelegten Beschränkung des Universalismus sein Bewenden haben müssen.

§ 5. Litteratur.

Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind etc. 1784 (B. G. F. Flügge). W. Hengstenberg Beiträge I. 1831 S. 306ff. — Christologie des AT.'s III, 1 ^{2} S. 327ff. E. F. J. von Ortenberg Die Bestandtheile des Buches Sacharja 1859. B. Stade Deuterozacharja in ZATW I, 1ff. II, 151ff. 275ff. W. Staerk Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14 1891. G. K. Grützmacher Untersuchung über den Ursprung der in Sach. 9—14 vorliegenden Prophetien 1892. Rubinkam The second part of the book of Zachariah, Basel 1892. Eckardt Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14 ZATW XIII, 76ff. Der religiöse Gehalt u. s. w. ZTK III, 311ff. A. K. Kuiper Zacharja IX—XIV. Eene exegetisch-critische studie 1894. Zum letzteu cap. vgl. Graetz in The Jewish Quart. Rev. III, 208ff.

---

9 1 *Ausspruch.* Jahves Wort senkt sich auf das Land Hadrak und in Damaskus lässt es sich nieder — denn Jahves Absehen geht auf die Heiden

1. c. 9. (10, 1—2.) 10, 3—11, 3.

Cap. 9_{1-8}. Jahves Gericht über Aram, Phönicien, Philistäa, während Jerusalem in Sicherheit daliegt. Nach 12_{1} könnte man versucht sein משא דבר י' בארץ חדרך als Ueberschrift anzusehen, aber das ist wegen des Folgenden unmöglich, vielm. muss דבר י' Subj. zu בארץ חדרך sein. Es wäre denkbar, dass unter dem Einfluss von 12_{1}. Mal 1_{1} משא an den Anfang gesetzt ist, um so für 9_{1} eine 12_{1} parallele Ueberschrift zu gewinnen; wahrscheinlicher ist es mir, dass die ursprüngliche Ueberschrift, die nach משא wohl noch das Object der Prophetie, vielleicht auch den Verfasser hatte, verstümmelt und nun nach unserm משא דבר י', das Jemand fälschlich als Ueberschrift nahm, die Ueberschrift 12_{1}. Mal 1_{1} gebildet ist vgl. Kuenen^{2} II § 83. Anm. 9. So wird sich die nur an diesen drei Stellen sich findende auffallende Verbindung משא דבר erklären: sie rührt vielleicht von dem, der die Sammlung des Dodekapropheton zum Abschluss gebracht hat. חדרך wird auch auf den assyr. Inschriften als Land (mât) und zwar bald neben Damask oder Hamath, bald neben Zôbâ, Zemâr und Arḳa genannt vgl. Schrader KAT^{2} S. 453, es ist demnach zweifellos ein Theil von Aram, und zwar, wie Wellhausen wohl mit Recht vermuthet, die Gegend von Antiochien, so dass also das mittlere und nördliche Syrien zunächst als vom göttl. Zorn betroffen dargestellt werden. Zu der Vorstellung vom Gerichtsworte Jahves, das sich wider ein Land wendet vgl. Jes 9_{7}. Das Suff. von מנחתו geht auf דבר י', und zu der Vorstellung vgl. Jes 11_{2}. Ez 5_{13}. Freilich wird מנוחה sonst von Jahve gebraucht vgl. Jes 66_{1}. Ps 132_{8}, spec. wird Palästina Jahves מנוחה genannt vgl. Ps 95_{11} und Dtn 12_{9}, desshalb wollten Bredenkamp u. a. das Suff. auf Jahve beziehen, dann muss man aber mit Stade hinter משא דבר י' ein יהוה als Subj.

und alle Stämme Israels — 2 und in Hamath, das daran grenzt, und in Sidon,
weil *sie* gar sehr weise sind. 3 Tyrus baute sich eine Festung und häufte Silber
wie Staub auf und Gold wie Gassenkericht. 4 Siehe der Herr wird es seines
Besitzes berauben und seinen Wall in das Meer schlagen, und es wird mit

---

zu בארץ חדרך einsetzen, denn es ist unmöglich, dass der Hauptbegriff יהוה sich lediglich in der Ueberschrift vorfindet und auf ihn das Suff. in מנחתו zurückweist, zudem könnte bei der Erkl. Bredenkamps, der ודמשק als der vorhergehenden Ortsbestimmung coordonirt ansieht, vor דמשק ein ב nicht entbehrt werden. Der Sinn jener Erkl. Stades wäre natürlich der: Jahve hat sich in Aram niedergelassen, insofern er es für sein Volk erobert. Dies Gericht über Aram begründet 1 b. עין אדם ist freilich sehr fraglich: unmöglich ist es Gen. Subj.: Jahve gehört das Auge der Menschen und aller Stämme Isr.'s (Bredenk.), denn weder besagt dieser Satz: auf Jahve haben alle Menschen zu blicken, noch würde ein derartiger Ged. in den Zusammenhang passen, Bredenk. sieht sich daher auch genöthigt zu dem positiven Satz den negativen hinzuzufügen: das Gericht kommt, weil auf Jahve alle ihre Augen zu richten haben, es aber nicht thun. Es bleibt daher nur die eine Möglichkeit אדם als Gen. Obj. zu fassen, wozu Wendungen wie אסירי התקוה 912 u. s. w. zu vergleichen sind, und עין müsste etwa im Sinne von »Absehen« gebraucht sein: denn Jahve hat ein Absehen auf die Menschen und alle Stämme Israels. Dass dann וכל שבטי ישראל keinen Sinn gebe (Bredenk.), ist unrichtig: Jahves Absehen ist auf die Heiden und Isr. gerichtet, sieht er letzteres durch erstere vergewaltigt, muss sein Gericht kommen. Auch Jer 3220 findet sich אדם neben ישראל im Sinn der »Heiden«, und in 3219 ist von Jahve als dem die Rede, der seine Augen offen hält über allen Wegen der Menschenkinder. Es scheint danach, dass unser Verf. diese Stelle Jer 3219f. vor Augen gehabt hat vgl. zu Jer 3217ff. ZATW III, 15, V. 175. Cornill Einl. 3 S. 167. Um des nicht ganz leichten Ausdr.'s willen, besonders aber wegen des angeblich in 1 a vorliegenden Ged.'s der Erweiterung von Jahves Macht wollte Klostermann THLZ 1879 S. 566 lesen: כי לי ערי ארם vgl. Jes 171—3, aber so ansprechend die Vermuthung auf den ersten Blick ist, so wenig halte ich sie für richtig: nach v. 8 kommt das Gericht über die Aramäer ohne Zweifel, weil sie sich an Jahves Volk vergangen haben, wie passt unter diesen Umständen die Begründung: Jahve gehören die Städte Arams und alle Stämme Israels? Was soll hier die Nennung Israels neben Aram? Jedenfalls ist 1 b Zwischensatz, denn v. **2** setzt v. 1 a fort, תגבל ist also Relativs.; בה bezieht sich nicht auf ארץ חדרך (Hitz.), sondern auf דמשק, das ebenso wie חמת Landesname ist: חמת, דמשק und חדרך repräsentiren ארם d. i. Syrien, von dem aus das Gericht sich nach Süden, nach Phönicien, wendet. Wie v. 3 zeigt, stand zur Zeit des Verf. Tyrus im Vordergrunde, man erwartet demnach eine Begründung, die sich auf Tyrus bezw. auf Tyrus und Sidon bezieht, חכמה aber leidet kaum ein anderes Subj. als צידון, desshalb wird die LA. der LXX חכמו den Vorzug verdienen. v. **3** bringt die Ausführung zu חכמו vgl. Ez 284. מצור, das sonst »Belagerung« oder »Wall der Belagerer« bedeutet, muss hier »Festung« sein wie II Chr 115, der Ausdr. ist offenbar um des Gleichklangs mit צור willen gewählt: das auf einer Insel 4 Stadien von Palätyrus erbaute Neutyrus war von Natur eine Festung ersten Ranges und hatte zudem zwei natürliche Häfen, den ägyptischen im Süden und den sidonischen im Norden vgl. Ez 273, darum konnte es Reichthümer in grosser Zahl sammeln. חרוץ ist ein nur in späten Stücken vorkommendes Wort. v. **4** weist auf Jahves Gericht über dies auf seine Weisheit und seinen Reichthum pochende Tyrus. יורישנה ist wie I Sam 27 zu erkl.: »ausser Besitz setzen, arm machen«, nicht aber als Hiph. zu ירש zu stellen (Hitz.). חיל könnte man mit Rücksicht auf v. 3 als »Reichthum« zu fassen geneigt sein vgl. Ez 283f, doch wegen הכה ist es wohl »Wall« eig. die Vormauer vor der eigentl. Festungsmauer vgl. Jes 261. Na 38 u. s. w. Gegen einen von Norden kommenden Feind waren die Phönicier die Vormauer für die Philister, kein Wunder daher, dass diese von Angst und

Feuer verbrannt werden. [5]Aškelon sieht es und fürchtet sich, ʿAzza und es zittert gar sehr, ʿEkron, denn sein *Vertrauen* ist zu Schanden geworden, und der König ist aus ʿAzza entschwunden, und Aškelon liegt unbewohnt, [6]und Mischlinge wohnen in Ašdod, und ich mache dem Stolz der Philister ein Ende. [7]Und ich entferne ihr Blut aus ihrem Munde und ihre Greuel aus ihren Zähnen, und auch sie werden als Rest für unsern Gott bleiben und werden einem *Gau* in Juda, und ʿEkron wird den Jebusitern gleichen. [8]Und ich lagere mich zum Schutze meines Hauses als . . . . vor denen, die vorüberziehen und zurückkehren, und nicht soll ein Gewalthaber fürder über sie kommen, denn nun habe ich es mit meinen eigenen Augen gesehen.

Schrecken ergriffen werden, als die Nachricht vom Falle von Tyrus zu ihnen kommt. v. **5**. Wie Am 16. 8. Zph 24. Jer 2520 wird Gath übergangen, die Reihenfolge ist dieselbe wie Jer 2520. Zu ת־א vgl. K. §. 75, Anm. 3h und 17; theils תרא, theils ת־א ותי־א sind bei den folgenden nomm. prop. zu ergänzen. Zu הוביש als Hiph. zu ביש vgl. K. § 78, und zum Hiph. in der Bed.: »beschämt werden« vgl. K. § 53, 2b. Statt מבט, das nur »der Gegenstand, auf den sie blicken, nach dem sie aussehen« sein kann, ist offenbar mit LXX cod. Alex. מִבְטָחָהּ zu lesen: »der Gegenstand ihrer Hoffnung«. Zu לֹא תשב vgl. 126. Die an diesen Stellen vorliegende passive Bedeut. findet sich erst seit Jer., Jer 176 ist die früheste Stelle vgl. ZATW IX, 115 und XIII, 94. Die alte eingesessene Bevölkerung wird in das Exil geführt, es wohnt jetzt v. **6** in Asdod ממזר d. i. die halbschlächtige Bevölkerung, die aus zusammengelaufenem Volk besteht vgl. Dtn 233. Mit solchem Gericht ist der Hochmuth der Philister endgültig gebrochen v. 6b. Diese neue Bevölkerung Philistäas wird Jahve dienen und zwar so, dass sie Juden werden, bezw. sich dem jüdischen Gesetz unterwerfen. v. **7** Die Suff. gehen auf ממזר; wenn hier von ממזר באשדוד die Rede ist, so ist zu bedenken, dass die einzelnen Katastrophen des Gerichts nur nach dichterischer Art auf die verschiedenen Hauptstädte vertheilt sind, thatsächlich ist an die ganze Bevölkerung Philistäas zu denken. Zur Erklärung des דמיו erinnert Wellh. mit Recht an אכֹל על הדם bei Ezechiel: es ist dort der term. für heidn. oder illegitime Opfer vgl. 3325, eigentl. bezeichnet es das Schlachten ohne zu opfern I Sam 1432f. vgl. Lev 1926. 1711. 14. שקוץ steht am häufigsten von den Götzen, hier ist das wegen מבין שניו ausgeschlossen, vielm. sind שקוצים die unreinen durch das Gesetz verbotenen Speisen, da die Götzenopfer schon im ersten Gliede berücksichtigt sind. שקוץ kommt in älterer Zeit nur Hos 910, aber gegen das Exil hin und später häufiger vor. Auch diese Bevölkerung wird zur שארית für Jahve, גם empfängt sofort aus 7b seine Erklärung: wie Juda so auch dieser Rest der Philister. Da ממזר, auf das sich היא bezieht, coll. ist, nicht minder das parallele כיבוסי, so wird man richtiger אֶלֶף lesen, das hier wie Jdc 615. I Sam 1019 einen Theil eines Geschlechts bezeichnet. יבוסי ist archaistische Bezeichnung für die Einwohner Jerus.'s. Weist die Anschauung von den Philistern, die zur שארית Jahves gehören werden, in die Zeit nach Jesajah, so die von der Einverleibung der Philister in die Gemeinde, ihre Gleichstellung mit den Juden und die Beseitigung der illegitimen Opfer und unreinen Speisen in die nachexilische Zeit, denn erst seit der Zeit des Deuterojes. und dem Exil lassen sich diese Anschauungen verstehen. Dtn 141ff. bildet keinen Gegengrund gegen diese Behauptung vgl. Steuernagel die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes S. 58f. Jahve selbst schützt in Zukunft den Tempel und Jerusalems Bewohner, so dass die Feinde nicht mehr über sie kommen. v. **8**. Die Mass. nahmen מצבה offenbar = מִצָּבָא, so dass also an vorüberziehende und wiederzurückkehrende Heere zu denken wäre, vielleicht dass sie an die Kämpfe der Seleuciden mit den Ptolemäern dachten, in denen mehrfach syrische Heere Jerus. berührten (Wellh.). Freilich ist es fraglich, ob diese Erkl. von מצבה richtig ist, LXX übers.

9 Freue dich sehr, Tochter Sion, brich in Jubel aus, Tochter Jerusalem,
denn dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich ist er, fromm und reitet
auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin.
10 *Er wird* die Wagen aus
Ephraim und die Rosse aus Jerusalem vernichten, und der Kriegsbogen wird
vernichtet, er schafft den Völkern Frieden durch seinen Spruch, und seine Herr-
schaft reicht vom Meer zum Meer und vom Strom bis zu den Enden der Erde.

ἀνάστημα, las also מַצָּבָה. Stade vocalisirte מִצָּבָה, doch ist das zweifelhaft, da מצבה 1Sam 14 12 wahrscheinlich verderbt ist, und מַצָּב nichts als »Posten, Besatzung« bedeutet 1Sam 13 23. 14 1ff. II Sam 23 14. Zudem wäre auch das Verb. חנה zu diesem Nom. auffallend, was auch in Bezug auf Ew.'s מַצֵּבָה gilt. ביתי ist nicht Isr. als Reich Gottes (Keil), so lässt בית י' sich nicht nachweisen — in Hos 8 1. 9 15. Jer 12 7 ist es vielmehr Bezeichnung des Landes vgl. zu Hos 8 1 — sondern natürlich der Tempel d. i. Jerusalem, dessen Bedeut. durch den Tempel bestimmt wird vgl. v. 7 fin. נֹגֵשׂ steht natürl. in dem urspr. Sinn des Zwingherrn vgl. Jes 9 3 u. ö. v. 8 fin. begründet diese Verheissung damit, dass Jahve selbst Zeuge der Vergewaltigung seines Volks gewesen ist. Das Obj. zu ראיתי ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht. So schliesst dieser Abschn. mit Wiederaufnahme des in 1 b angedeuteten Gedankens. Es liegt daher kein Grund zur Aenderung von בעיני in בְּעָנְיוֹ vor vgl. II Sam 16 12 LXX.

v. **9—17**. Das Auftreten des messianischen Königs sowie die diesem Auftreten vorhergehenden Kämpfe zum Zwecke der Befreiung der gefangenen Juden. Das also von Jahve beschützte Zion wird der Sitz des messian. Herrschers, dessen Kommen v. **9** verkündigt. Zu dem stat. constr.-Verhältniss בת ציון zur Umschreibung eines Appositionsverhältnisses vgl. K. § 130, 5, und zu dem auf ultima betonten הריעי vgl. K. § 72, 7 Anm. 3. Dass מלכך den messian. König der Zukunft bezeichnet, unterliegt nach dem ganzen Zusammenhang keinem Zweifel. Er ist נושע »heilvoll, siegreich«, insofern ihm Jahve תשועה Sieg über die Feinde verliehen hat, und dadurch ist er als צדיק hingestellt d. i. als der, der ihnen gegenüber im Recht ist. Die gewöhnl. Deutung von צדיק »gerecht« nämlich in seinem Herrscheramt, empfiehlt sich nicht um des נושע willen, das nicht active Bedeut. haben kann, aber auch nicht um desswillen, weil erst v. 10 auf des messian. Königs Thätigkeit Bezug nimmt. עני ist eigentl. »der in Knechtsstellung befindliche« vgl. Rahlfs עני und ענו in den Psalmen S. 66 ff., hier kann es vom messian. König gebraucht nur in abgeleiteter Bedeut. stehen, und zwar ähnl. wie Jes 3 12. 14. 15, wo עניים = עם יהוה auf der einen und נגשיו und זקני עמו ושריו auf der andern Seite stehen: der König wird also nicht aus der herrschenden Klasse der frevelhaften Gewalthaber, sondern aus der der unterdrückten Frommen hervorgehen (Wellh.). Auch ורכב וגו' bringt den Gegens. zu den weltlichen Machthabern zum Ausdr.: sie reiten auf dem stolzen Kriegsross, das durch diesen messian. Herrscher der Vernichtung verfällt v. 10, er aber auf einem Eselsfüllen. Wie anders urtheilt noch Jeremja vgl. 17 25. 22 4. Zu dem Waw explic. in ועל עיר vgl. K. § 154 N. 1 b, und zu dem Plur. אתנות vgl. K. § 124, 1 Anm. 2. v. **10** weist auf die Thätigkeit dieses Königs, denn da in 10 b offenbar nur er Subj. sein kann, v. 10 a auch nichts als die negative Seite der v. 10 b dargelegten positiven Thätigkeit ist, auch LXX die 3. Pers. übersetzt, so ist הכרתי offenbar falsche Erkl. des urspr. הכרת, das als erste und dritte Person gelesen werden konnte vgl. אנך = אנכי und Schlottmann die Inschrift Eschmunazars S. 91 ff. Wie der König nicht den früheren Königen in seiner Erscheinung gleicht, so auch nicht in der Art seiner Wirksamkeit: er wirkt nicht wie sie durch weltliche Machtmittel, diese werden vielmehr von ihm vernichtet vgl. Hos 2 20. Jes 2 4. Mch 4 1. 5 9. Ephraim wird hier als vorhanden vorausgesetzt, daraus folgt nicht nothwendig, dass der Verf. unsers Stückes vor 722 lebte, es bleibt die andere Möglichkeit, dass Ephraim als zurückgekehrt anzusehen ist, und sie kommt

11 Auch deine Gefangenen lasse ich um deines Bundesblutes willen aus der
wasserlosen Grube frei. 12 Kehret zurück zur Veste, ihr hoffnungsvollen Gefangenen,

---

in der That hier allein in Betracht sowohl um des ganzen Ideengehaltes unsers cap.'s willen, als auch wegen c. 10 vgl. v. 6, vorausgesetzt, dass dies cap. demselben Verf. wie c. 9 zugehört. Ist aber hier Ephr.'s Rückkehr angenommen, so gehört unser cap. schon um desswillen der Zeit nach Jeremja an, denn dieser ist nachweisbar der erste, bei dem ein derartiger Gedanke hervortritt vgl. ZATW I. 41ff.; Jes 11 11ff. gehört der nachjesajanischen Zeit an und bildet keinen Grund gegen obige Behauptung vgl. Duhm zu d. St. und Kuenen[2] II § 43 Anm. 7. v. 10b hebt hervor, warum der Kriegsbogen u. s. w. ausgerottet werden können, weil dieser messian. König dem Streit unter den Völkern ein Ende macht: durch sein Wort d. i. doch offenbar durch seinen Richterspruch schafft er den Völkern Frieden vgl. Mch 4 3. Jes 9 1ff. Zum Schluss des v. vgl. Ps 72 8. נהר ist ohne Zweifel der Euphrat vgl. Jes 7 20. Jer 2 18, also אפסי ארץ die äussersten Grenzen im Westen bezw. Südwesten; ob der Verf. bei מים עד ים an zwei bestimmte Meere, also das mittelländische Meer und den indischen Ocean gedacht hat (Baethg.), ist fraglich vgl. Am 8 12. Mch 7 12. v. **11** f. verkündigen den noch gefangenen Söhnen Zions die Freiheit und doppelte Vergeltung für alle widerfahrene Unbill. Da ein anderes fem. nicht vorhergeht, so können nur Zions Gefangene angeredet sein, das durchaus im Mittelpunkt des religiösen Ideenkreises des Proph. steht. גם bezieht sich nicht auf את, sondern auf אסיריך, es drängt sich aber gern an den Anfang des Satzes vgl. K. § 153. בור ist wie v. 12 שיבו vgl. 10 10 zeigt, Bild für das Exil. Das letzte אין מים בו ist vielleicht Glosse eines Lesers, der damit einem Missverständniss vorbeugen wollte, möglich ist freilich auch, dass dem Verf. Gen 37 24 oder Jer 38 6 vorschwebte. Zu diesem Satz als Relativs. vgl. K. § 152, 1 Anm. u. Motiv für die Freilassung der Gefangenen durch Jahve ist nach der Meinung der Meisten der Bund Jahves mit Israel, der einst unter feierlichen Opfern geschlossen wurde Ex 24 5ff., auf sie gehe בדם בריתך. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass man in diesem Fall בריתי erwarten sollte. Für diese Schwierigkeit hat auch Marti eine Empfindung, wenn er übers.: weil ich meinen Bund mit Dir mit Blut besiegelt habe , diese Uebers. ist aber mit dem Wortlaut unsers Textes nicht vereinbar. Erkennt man die oben geltend gemachte Schwierigkeit an, so bleibt vielmehr nur der von Duhm Theol. der Proph. S. 143 eingeschlagene Weg übrig, das Suff. auf den ganzen Begriff zu beziehen vgl. K. § 135, 5: es muss vom Blut der Opfer verstanden werden, »die Israel kraft des Bundes und zur Aufrechterhaltung desselben alltäglich darbringt«. v. **12** wendet sich direct an diese Gefangenen und fordert sie zur Rückkehr auf. בצרון findet sich nur hier, der Verf. denkt dabei sicher an die Heimath und bezeichnet sie wohl mit diesem Namen als festen und für die Feinde hinfort unzugänglichen Ort vgl. בצר und vorher v. 8. v. 12b ist schwierig. Bei dem jetzigen Text kann משנה אשיב לך nur Citat sein, nur so kommt גם היום מגיד zu seinem Recht, aber es ist nicht sicher festzustellen, woran der Verf. dachte, da dieselben Worte sich sonst nicht finden, jene Stelle Jes 40 2, auf die Stade (ZATW I, 55) verweist, hat wahrscheinlich einen andern Sinn, denn es handelt sich darum, dass die Juden doppelte Strafe empfangen haben; eher ist an Jes 61 7 zu denken, wo doch wohl ein ähnl. Sinn beabsichtigt ist wie hier vgl. Duhm und Dillmann zu Jes 40 2 und 61 7. Zu dem Satz גם היום מגיד mit ausgelassenem Subj. vgl .K. § 116, 5 Anm. 5. LXX hat freilich: *ἀντὶ μιᾶς ἡμέρας παροικεσίας σου*, sie scheint also תַּחַת יוֹם מְגוּרֵךְ gelesen zu haben, wobei יום im allgem. Sinn der Zeit stünde, eine LA., die Stade u. a. bevorzugen, aber es lässt sich nicht leugnen, dass der schroffe Uebergang der Anrede von den Gefangenen in v. 12a zu Zion in v. 12b sehr auffallend ist, um so mehr, da ja Zion vorhanden ist und nicht erst erstehen soll. גם hebt היום, nicht aber משנה (Hitz.) heraus: die nahe Zukunft, in der sich abermals erfüllt, was sie in der Vergangenheit d. h. am Ende des Exils erfahren haben. Diese Verheissung v. 11

auch jetzt heisst es: Doppeltes vergelte ich dir. 13 Denn ich spanne mir Juda
als Bogen, fülle ihn mit Ephraim und biete deine Söhne, Sion, wider die *Javan-
Söhne* auf, und ich mache dich wie eines Helden Schwert. 14 Dann wird Jahve
über ihnen erscheinen, und sein Pfeil wird dem Blitze gleich ausgehen, und der
Herr Jahve wird in die Posaune stossen und in den Stürmen des Südens einher-

und diese Aufforderung v. 12 werden v. **13** durch den Hinweis auf Jahves Kampf und Sieg über die בני יון begründet, und zwar sind Juda und Ephr. das Werkzeug in Jahves Hand. In בניך und שמתיך v. 13b ist Zion angeredet, das als das Schwert in Jahves Hand betrachtet wird. עורר findet sich freilich II Sam 23 18. I Chr 11 11. 20 vom Schwingen der Lanze, aber jedesmal ist חנית als Obj. damit verbunden, auch liegt keine Nöthigung vor, dem Proph. zwei sich ausschliessende Bilder in den Mund zu legen: Zions Söhne die Lanze und Zion das Schwert in Jahves Hand, vielmehr steht עורר wie Ps 80 3 u. ö.: aufrufen gegen Jemd., die Macht aufbieten . Die Anrede Zions hier v. 13 sowie vorher v. 9 und 11 zeigt, dass dies die eigentliche Bezeichnung der neuen theokratischen Gem. ist, die Juda und auch Ephraim in sich begreift, letzteres, insofern die Juden in dieser späteren Zeit sich als die Nachfolger und Erben Israels ansehen, so dass ישראל gradezu synonymum von יהודה wird vgl. Jo 4 2. 16; namentlich werden die Juden in der Zerstreuung oftmals Ephraim genannt (vgl. Jer 3) im Gegensatz zu den in Pal. wohnenden, für die der Name יהודה gebraucht wird. Da דרך mit יהודה als Obj. ohne nähere Bestimmung vieldeutig ist, so empfiehlt es sich offenbar קשת zum ersten Gliede zu ziehen Jer 9 2 vgl. LXX Chald. Vulg.; verbände man es mit dem Folgenden: »den Bogen fülle ich mit Ephraim« nach Analogie des Syr., so wäre die Indetermination von קשת auffallend. Man wird daher entw. Ephraim als Köcher betrachten (Wellh.), den Jahve mit Pfeilen gefüllt hat, oder dem Context entsprechender als Obj. aus dem Vorhergehenden קשת ergänzen, so dass Ephraim der Pfeil ist: ich fülle ihn mit Ephraim. Hitz.'s Erklärung: ich fülle Ephr. ein in die Hand d. h. ich ergreife es als Lanze, ist unmöglich, sie hat weder an II Sam 23 7 eine Analogie, denn grade die dort sich findenden bezeichnenden Objecte fehlen hier, noch auch an II Reg 9 24. Höchst auffallend ist mitten zwischen den beiden Anreden Zions in demselben Satz die Anrede Javans, wahrscheinlich ist mit LXX Syr. vgl. Aqu. Symm. בני zu lesen. יון kann hier nicht das südarabische Javan, sondern nur die griech. Weltmacht vgl. Dan 8 21, sein, denn nur so lässt sich begreifen, wie der Sturz dieses Javan mit der Befreiung der Gefangenen Zions, die in der Zerstreuung leben, in Zusammenhang gebracht werden kann. Ist das richtig — und es wird von Bredenkamp, Keil, Hitz., Wellh. u. a. in gleicher Weise behauptet, — so ist damit natürlich auch ungefähr die Zeit bestimmt, in der unser cap. allein entstanden sein kann vgl. Stade De populo Javan Giessen 1880. Wenn Keil, Bredenkamp u. a. dennoch unsere Stücke in die frühe nachexilische Zeit setzen, so können sie das nur von der jetzt allgemein preisgegebenen Annahme aus, dass Daniel der exilischen Zeit zugehöre und eben auf Daniels Weissagungen von dieser gottfeindl. griechischen Weltmacht unsere capp. zurücksehen. Auch Steiner hat klar erkannt, welche Bedeutung dies בני יון für die Bestimmung der Abfassungszeit hat; da er aber aus einer Reihe anderer Gründe mit Hitz. u. a. unsere capp. glaubt in die vorexilische Zeit setzen zu müssen, so beseitigt er die aus unserm v. sich ergebende Schwierigkeit, indem er auf Grund des Trg. für בני יון lesen will בני גוים oder בני הגוים, eine Formel, die sich sonst nie findet und uns jedenfalls in die nachexil. Zeit verweisen würde, wo sich allein dieser Gegens. der Juden und Heiden nachweisen lässt. Auch Kuenen hat das zugegeben. Die von diesem in Betracht gezogene Möglichkeit, mit andrer Abtheilung על בני כיון zu lesen vgl. Am 5 26, wagt Kuenen selbst nicht zu empfehlen. v. **14** ff. beschreiben Jahves Eingreifen in diesen Kampf: Jahve erscheint über ihnen, nämlich den streitenden Zionsöhnen, um ihnen zu helfen in der Niederwerfung der Weltmacht. Die Farben zu dieser

fahren. 15 Jahve der Heerschaaren wird sie decken, dann werden sie *überwinden* und niedertreten die . . . . . Söhne, und sie werden *ihr Blut* wie Wein trinken und werden voll davon wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars.

Theophanie sind ohne Zweifel vom Gewitter entlehnt, aber Theophanie und Gewitter werden nicht identificirt, sondern klar geschieden: während sonst der Blitz Jahves Pfeil, der Donner Jahves Zornesgrollen genannt werden, ist hier Jahves Pfeil nur gleich dem Blitz. Warum Jahve grade in den Stürmen des Südens einherfahrend gedacht ist, ist fraglich, es ist möglich, dass hier die alte Vorstellung von Sinai als dem Sitze Jahves nachwirkt vgl. Hab 3 3 (Wellh.); vielleicht aber sind »Stürme des Südens« besonders gefährliche vgl. Jes 21 1. Uebrigens kommt תימן als »Süden« in der älteren Sprache nicht vor, die früheste Stelle ist Dtn 3 27. Jahve stösst in die Trompete und giebt damit das Signal zum Angriff. Dasselbe Bild von Jahve als streitbarem Kriegshelden findet sich öfter vgl. Hab 3 11. Ps 24 8. v. **15** weist darauf hin, dass Jahve in diesem Kampfe sie schützend deckt, er ist ihr מָגֵן. Sehr auffallend ist ואכלו: das könnte im Gegens. zu ושתו nur heissen: die Zionsöhne essen der Feinde Fleisch und trinken ihr Blut, eine um so auffallendere Wendung als die R.A.: »der Feinde Blut wie Wein trinken« offenbar eine bildl. Redensart zur Bezeichnung ihrer Kampfeslust und Mordgier ist, welche die Ergänzung: »der Feinde Fleisch essen« schlecht verträgt; nicht minder ist das Fehlen des Obj. sowie das darauf folgende כבשו, das nach אכלו zu spät kommt, bedenklich. LXX übers. *ἀναλώσουσιν*, das Uebers. von אכלו sein könnte vgl. Jer 50 7. Ez 15 4, es ist aber auch möglich, dass sie eine Ableitung von כלה gelesen hat vgl. Gen 41 30. Jes 32 10, was um so wahrscheinlicher wird, da Trg. ישלטון bietet, nur wird man וְיִכְלוּ vocalisiren müssen, da dem וכבשו entsprechend ein Perf. cons. zu erwarten ist. Sicher verderbt ist auch והמו, das neben כמו יין keinen Sinn giebt, denn unmöglich kann letzteres heissen: wie vom Wein Berauschte (Keil u. a.); zudem fehlt zu ושתו das gar nicht zu entbehrende Obj. Da nun verschiedene codd. der LXX *τὸ αἷμα αὐτῶν* übers. haben, so lasen sie offenbar דָּמָם für והמו vgl. codd. III. XII. 22. 23. 26 u. a. Syroh. Compl. Ald. Hier., zweifellos repräsentirt das den urspr. Text, wofür auch das sofort Folgende spricht vgl. unten. Das Suff. kann sich logisch nur auf die Feinde d. i. die Javansöhne beziehen, die auch Obj. der Verba ויכלו וכבשו sein müssen, also בני יון sachlich = אבני קלע. Die nach Vorgang der LXX von Grot. u. a. vertretene instrumentale Fassung das אבני קלע: »sie treten die Feinde mit Schleudersteinen nieder«, ist weder grammatisch möglich noch sachlich: Schleudersteine können nicht das Mittel des Niedertretens sein. Keil sieht in אבני קלע Bezeichnung der Feinde: wie die Söhne Zions in v. 16 אבני נזר genannt werden, so hier die Feinde אבני קלע: wie die Schleudersteine unter die Füsse getreten werden, so die Feinde, die desshalb gradezu so genannt worden. Aber das Auffallende und Unpassende des Bildes — Schleudersteine sind eine gefährliche, Todbringende Waffe — wird durch אבני נזר v. 16 nicht gehoben, denn, wie sich zeigen wird, sind die Worte כי אבני נזר מתנוססות kein ächter Bestandtheil von v. 16, nichts deutet auch auf einen vom Verf. beabsichtigten Gegens. von אבני קלע und אבני נזר. Aus dem eben angegebenen Grunde, dass nämlich die Schleudersteine sich nicht als Obj. oder zur nähern Bestimmung der Art des כבשו eignen, scheint mir auch Stades Conjectur כבשים כאבני nicht annehmbar. Wahrscheinlich ist בני st. אבני zu lesen (Wellh.), was aber mit קלע anzufangen ist, bleibt fraglich. Zu ומלאו muss das Obj. aus dem Vorhergehenden ergänzt werden vgl. zu מלאתי אפרים v. 13, desshalb ergiebt sich auch von hier aus die Nothwendigkeit דמם zu lesen. מזרק ist die Opferschale, mit der das Blut der Schlachtopfer aufgefangen und dann gesprengt wurde Ex 38 3. Num 4 11 u. ö. זויות ist Aramaism. und bezeichnet die Ecken des Altars, gegen die das Blut gesprengt wurde, so dass mit zwei Malen die vier Seiten des Altars getroffen wurden vgl. M. Zeb 5 4. Uebrigens ist auch כבש ein Ausdr. der späteren Sprache, der ebenso im Aram. vorkommt. Auffallend ist die hier v. 15 sich findende blutdürstige Rachsucht, sie lässt sich nur aus dem ohn-

[16]Und Jahve, ihr Gott, hilft ihnen an jenem Tage, der Heerde gleich wird er sein Volk, *wie* *ergänzende* (?) *Edelsteine*, auf seinem Lande *weiden*. [17]Ja, wie gut und wie schön ist *es*! Korn giebt Jünglingen und Most Jungfrauen Gedeihen.

mächtigen Grimm eines unterdrückten und geknechteten Volks begreifen. Auch v. **16**, der die Gedankenreihe v. 13 ff. zum Abschluss bringt, ist verderbt, denn כצאן עמו fügt sich auf keine Weise an das Vorhergehende: es könnte bei der jetzigen Vocalisation nur übers. werden: er wird ihnen helfen wie der Herde seines Volkes, ein Satz, der nicht sinnvoller wird, wenn man עמו zum Gen. des Substrats erklärt: wie der Herde, die sein Volk ist (Hitz.). Keil wollte die Worte zum selbständigen Satz machen: wie eine Heerde sein Volk, das kann aber unmöglich heissen: weil Isr. Jahves Volk ist, so wird der Herr es pflegen, wie ein Hirt seine Herde pflegt. Nicht minder schwierig sind die folgenden Worte: כי אבני נזר מתנוססות: nicht nur, dass das Subj. המה bei der Uebers.: »denn sie sind Diademsteine, die sich erheben oder schimmern auf dem Lande«, fehlte, auch das Bild von dem auf seinem Lande sich erhebenden oder schimmernden Diademsteinen bezw. Edelsteinen wäre abstrus nach dem unmittelbar vorhergehenden Bilde Isr.'s als der Heerde, auch die Begründung von 16a durch 16b wäre auffallend. Wellhausen vermuthet, dass die Worte כי אבני נזר מתנוססות kein ursprünglicher Bestandtheil des Textes sind — werden sie getilgt, so entsteht keine Lücke — und es gehören offenbar zusammen כצאן עמו על אדמתו. Durch das Eindringen jener Worte ist wahrscheinlich das nicht zu entbehrende Verb. — etwa ירעה — verdrängt, und natürlich ist nun zu lesen כַּצאן ירעה עמו על אדמתו: wie eine Heerde wird er sein Volk auf seinem Lande weiden. Der Satz schliesst schön und treffend die mit v. 11 begonnene Gedankenreihe ab: noch giebt es eine über die weite Welt zerstreute Diaspora, das wird aber aufhören, Jahve wird sein Volk auf seinem Lande weiden. Das besagt 1) er führt die Diaspora heim, und 2) er verhindert eine abermalige Vergewaltigung und Zerstreuung seines Volkes. Damit kehrt v. 16 fin. zu dem Ged. v. 8 zurück. Wie aber lassen sich jene Worte כי אבני וגו' erklären? Wahrscheinlich sind sie Glosse eines Lesers zu v. 16b bezw. zu עמו in v. 16b, und statt כי־אבני ist zu lesen כאבני. Wellhausen erinnert zugleich daran, dass die Edelsteine אבני נזר oder אבני קדש hiessen, weil sie gegen das Uebel feien. Die Erkl. von מתנוססות ist zweifelhaft. v. **17** weist auf die Herrlichkeit und Fruchtbarheit dieses Landes und damit indirect auf den Segen, der mit dieser Verheissung v. 16b den Kindern Zion gegeben ist. Die Suff. in טובו und יפיו sind von Ew. u. a. auf Jahve bezogen, wofür sich allerdings die unmittelbar vorhergehenden Suff. in אדמתו und עמו geltend machen lassen, aber mit Recht ist darauf hingewiesen, dass nie von יָפְיִ Jahves die Rede ist, wie könnte auch der Hinweis auf die Grösse der Schönheit Jahves eine Begründung bezw. Erläuterung zu v. 16 sein? Hitz. Stade u. a. beziehen daher die Suff. auf das Volk, ja Stade will auch das Suff. in אדמתו so verstehen. Dadurch entsteht nicht nur die Schwierigkeit, dass dieselben Suff. unmittelbar nebeneinander verschiedene Beziehungen haben, diese Auffass. setzt auch in v. 16 אבני נזר מתנוססות voraus, denn v. 17, vom Volke gefasst, liesse sich nur als Fortsetzung dieser Worte verstehen, zudem wäre kein klarer Zusammenhang zwischen 17a und 17b. Da das Pronominalsuffix der 3. Pers. Sing. nicht nur im Femin. sondern auch im Masc. ursprünglich mit ה geschrieben wurde vgl. Meša-Inschrift, so war v. 17a vor Durchführung der jetzigen Orthographie geschrieben טובה und יפיה, und Wellh. hat mit Recht das Suff. der 3. Pers. fem. gelesen, so dass also hier von der Güte und Schönheit des Landes (אדמתו) die Rede ist. So ergiebt sich auch ein trefflicher Zusammenhang zwischen 17a und b: die Güte des Landes zeigt sich in Korn und Most, den Hauptnahrungsmitteln, welche den Segen des Landes überhaupt zum Ausdr. bringen vgl. Dtn 33 28. Bekanntlich ist die Fruchtbarkeit des Landes ein stehender Zug im Bilde der messian. Zeit.

10 [1] Erbittet von Jahve Regen zur Zeit des Spätregens! Jahve schafft Blitze und Winterregen, er giebt ihnen einem Jeden das Grün auf dem Felde. [2] Denn die Theraphim reden nichtig, und die Wahrsager schauen Lüge, und *die* Träume reden Eitles und nichtig trösten sie, desshalb *irren sie unstät und

---

Cap. **10**, **1** f. bilden ein kleines Stück für sich, sie enthalten die Mahnung, von Jahve sich Regen zu erbitten und nicht von den Theraphim und Wahrsagern. Die vv. bilden weder die Forts. von 9 17, noch die Vorbereitung von 10 3ff.: jenes nicht, denn 9 17 ist ein Bild der messian. Zukunft, und die dort verheissene Zukunft hängt nicht von dem durch die Menschen zu erbittenden Regen ab, dies nicht, weil es sich v. 3 ff. um den Frevel der Hirten, v. 2 aber offenbar um die Sünde des Volks handelt, das daher auch gestraft wird. שאלו ist wirklicher Imper.: Die Aufforderung empfängt in v. 2 ihre Begründung. Der Sinn von 1a ist freilich zweifelhaft: gewöhnlich wird מטר im eigentlichen Sinn gefasst, während Wellh. es bildl. nimmt: bittet um Hilfe und Neubelebung in dieser späten Periode eurer Geschichte, es ist die höchste Zeit; dafür lässt sich in der That v. 2 und besonders der Schl. von v. 2 על כן וגו' geltend machen, der auf eine Zeit allgemeinen Unglücks hinweist. LXX scheint einen etwas andern Text gehabt zu haben, sie übersetzt: *ὑετὸν καθ' ὥραν πρώιμον καὶ ὄψιμον*, sie scheint also noch ein יוֹרֶה bezw. מוֹרֶה und בְּעֵת vgl. Koh 10 17 gelesen zu haben. Den Ausfall von ויורה vor יהוה könnte man verstehen, dagegen vor מלקוש wäre er auffallend und בְּעֵת stünde ziemlich müssig. v. 1b giebt eine logische Begründung und zwar positiver Art zu שאלו מיהוה: Jahve schafft eben Regen und Wachsthum. יתן ist nicht directes Präd. zu יהוה, zu dem עשה als Appos. zu ziehen wäre (Bredenk.), eine derartige Auffass. ist unhebräisch, sondern יתן setzt das Part. עשה fort, von dem auch ומטר גשם noch abhängig ist, das den starken Winterregen bezeichnet vgl. den Plur. Esr 10 13. Zu עשב vgl. Gen 1 29. חזיז findet sich nur noch im Hiob. v. **2** giebt die negative Begründung zu der Aufforderung **1**a: die Theraphim etc. können keine Hilfe gewähren, sondern sind die Ursache des Verderbens, unter dem das Volk seufzt. Zu התרפים vgl. Hos 3 4; zu הקסמים vgl. Mch 3 7. Uebrigens ist nicht die Thatsache zu übersehen, dass תרפים und קסמים auf gleicher Linie erscheinen, während sonst die die Theraphim befragenden Personen und die Wahrsager sich entsprechen. Stade macht (ZATW I, 60) mit Recht darauf aufmerksam, dass dies die einzige Stelle im AT. ist, in welcher die Theraphim als redend erscheinen, nur hier und Ez 21 26 erscheinen sie überhaupt als Orakel gebend. Aber Ezechiel zeige deutlich, dass er noch bessere Kunde über dies Orakel habe. Er rede vom שאל בתרפים, und zwar sei das ein von einem Heiden benutztes Orakel. Sonst hörten wir in alten Berichten davon, dass man Jahve befragt, und dass dieser durch das Ephod Auskunft giebt. Stades Vermuthung ist beachtenswerth, dass unsere Stelle vielleicht abhängig ist von I Sam 15 23: חַטַּאת־קֶסֶם מֶרִי וְאָוֶן וּתְרָפִים הַפְצַר, nur hier findet sich die Zusammenstellung von תְּרָפִים und קֶסֶם, und die Verbindung און ותרפים sei zu unserem התרפים דברו און, und חטאת קסם מרי zu והקסמים חזו שקר umgebildet. Jedenfalls ergiebt sich aus alledem, dass aus התרפים kein Grund für hohes Alter unsers Stückes genommen werden kann; ebensowenig freilich aus הקסמים, wie Mal 3 5. Jer 44 8ff. Jes 65 3—5. Lev 19 31. 20 6 beweisen. Bei dem jetzigen Text muss הקסמים auch Subj. zu ידברו und ינחמון sein, nicht aber ist חלמות Subj., wie Hitz. meint, nach dem das Obj. השוא der Abwechslung wegen den Artikel tragen soll. Mit Recht hat Stade behauptet, dass חלמות השוא von jedem semitischen Ohr als Genitivverbindung aufgefasst ist. Freilich ergeben sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten: nicht nur stören die gehäuften Prädicate zu הקסמים, die Träume fallen auch nicht unter den Begriff des קָסַם קֶסֶם, und statt des ידברו sollte man ein anderes Verb. etwa יספרו oder יגידו erwarten vgl. Hitz. Stade. Wahrscheinlich ist der Artikel vor שוא zu streichen und vor חלמות zu setzen, so entsprechen sich און, שקר, שוא und הבל, und החלמות steht selbständig neben הקסמים wie Jer 27 9. 29 8. Die Perff. דברו, חזו neben den Imperff. ידברו

flüchtig* umher, denn es ist kein Hirte da. — 3 Wider die Hirten ist mein Zorn entbrannt, und an den Böcken will ich Heimsuchung üben, denn Jahve besucht seine Heerde, *das Haus Juda,* und macht sie gleich seinen prächtigen Kriegsrossen. 4 Aus ihnen gehen die Ecksteine, aus ihnen die Pfeiler, aus ihnen die Kriegsbogen, aus ihnen die Gewalthaber insgesammt hervor. 5 Und sie treten im Kampfe *auf* Helden *wie* auf Gassenkoth und streiten, denn Jahve

---

und ינחמון wollen schwerlich herausheben, was ehedem geschah im Gegens. zu dem, was noch jetzt geschieht (Stade), sondern sie sagen, was sie ehedem gethan haben und noch immer thun vgl. K. § 106, 2. Mit על כן betont der Proph., dass der gegenwärtige Zustand des Volkes die Folge der Wirksamkeit dieser Theraphim, Wahrsager etc. ist, wobei natürlich vorausgesetzt ist, dass sie diesen Götzen und falschen Propheten sich zuwandten. נסעו ist offenbar verderbt, man erwartet ein Verb., das auf den gegenwärtigen Zustand Rücksicht nimmt. Wellh. schlägt נָעוּ oder יָנֻעוּ vor, was in der That einen treffenden Sinn giebt vgl. Num 32 13, und von dem aus sich die Entstehung des MT. begreifen lässt. Freilich wird man dann יענו, das wohl nur Duplette von ינעו ist, streichen müssen. Zum Schluss des v. vgl. Hos 10 3. 13 10.

C. **10, 3—11, 3.** Wider die gottlosen Hirten und Widder: Jahve sucht die gottlosen Hirten heim, denn er sieht nach seiner Herde, er macht das Haus Juda zu Helden, und des Hauses Joseph erbarmt er sich, er führt sie aus Assur und Aegypten zurück, und bringt sie in das Land Gilead und Libanon, aber es wird nicht für sie ausreichen. Er stürzt den Hochmuth Assurs und entfernt das Scepter Aegyptens, dann rühmen sie sich Jahves, in dem ihre Stärke liegt. Der Libanon soll seine Thore öffnen, damit Feuer die Cedern fresse, die Cypresse muss jammern, dass die Cedern gefallen, die Basaneichen vernichtet sind, verwüstet ist das Dickicht des Jordan.

Ohne Zweifel ist der Verf. abhängig von Jer 23 1ff. und Ez 34 17, dort findet sich von der Obrigkeit Judas das Bild von den Hirten gebraucht, und in derselben Weise wie unser Verf. gebraucht Jeremja פקד mit את und daneben פקד mit על, jenes sensu bono: »nach etwas sehen, sich um etwas kümmern«, dies sensu malo: »heimsuchen, strafen«. Das Bild von den Böcken stammt aus Ezechiel, der eine Scheidung zwischen den Schafen und Böcken verheisst, die jenen das Futter wegfressen u. s. w., sie sind ihm ein Bild der Vornehmen und Mächtigen in der exilischen Gemeinde, während sie hier offenbar als mit הרעים identisch Bild der Obrigkeit sind vgl. Jes 14 9. Aus v. 4 lässt sich schliessen, dass es sich um eine Jahve verhasste Fremdherrschaft handelt, der Jahve jetzt, da er sich seiner Herde annimmt, ein Ende machen wird. את בית יהודה ist wohl als (freilich richtige) Glosse zu streichen (Wellh.). אותם geht auf עדרו als coll.: die Schafe werden prächtigen Kriegsrossen gleich, nämlich an Muth und Schnelligkeit. In diesem Begründungss. geht Jahves Rede in die des Proph. über wie v. 5, die eigentl. Hauptgedanken werden dagegen überall Jahve in den Mund gelegt, desshalb wird auch ממנו in v. **4** nicht auf Jahve sich beziehen, so dass ein Gegensatz zu Hos 8 4 vorläge (Hitz. Stade u. a.), sondern v. 4 bildet den Gegens. zu v. 3: statt der Fremdherrschaft, unter der Juda jetzt seufzt, werden in der Zukunft aus Judas Mitte selbst seine Gewalthaber und Führer hervorgehen. Zu פנה als bildl. Bezeichnung für »Führer« vgl. Jes 19 13. I Sam 14 38. Jud 20 2; יתד ist nur hier so gebraucht, wenngleich es schon Jes 22 23 auf eine Person übertragen ist. Mit Recht hat übrigens Keil gegen die Beziehung von ממנו auf Jahve geltend gemacht, dass eine derartige Aussage wie 4a in Bezug auf Jahve ohne Beispiel wäre. Zu יצא מן vgl. Mch 5 1. נוגש steht ohne üble Nebenbedeutung (Hgstb. Keil) wie Jes 3 12. 60 17. v. **5** setzt die Auss. über Juda fort, aber so, dass jetzt die einzelnen Juden Subj. sind. Der Text kann nicht in Ordnung sein, denn 1) ist v. 5a neben 6a auffallend, und 2) giebt der Satz: »Helden die auf Gassenkoth treten«, keinen befriedigenden Sinn, da damit nichts diese Helden Characterisirendes ausgesagt ist.

ist mit ihnen, und die Reiter zu Ross werden zu schanden, 6 aber das Haus Juda
mache ich stark. Und dem Hause Joseph helfe ich und *führe sie zurück*,
denn ich erbarme mich ihrer, und es wird ihnen sein, als hätte ich sie nicht
verstossen, denn ich, Jahve, bin ihr Gott und will sie erhören. 7 Und Ephraim
wird Helden gleichen, und ihr Herz wird fröhlich sein wie vom Wein, und ihre
Kinder werden es sehen und fröhlich sein, es soll ihr Herz über Jahve froh-
locken. 8 Ich will ihnen zischen und sie versammeln, denn ich will sie erlösen,
und sie sollen zahlreich werden, wie sie zahlreich waren. 9 Ich *zerstreute* sie
unter die Völker, aber in der Ferne werden sie mein gedenken, werden ihre

---

Stade hat freilich nach Vorgang von Hgstb. gemeint, den Ausdr. durch die Behauptung retten zu können, dass der Verf. hier an Mch 7 10 anknüpfe, aber auch durch diesen Hinweis wird er nicht gerechtfertigt, denn טיט חוצות kann nicht ohne Weiteres Bezeichnung der Feinde sein. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Wellh. בגבורים und כטיט liest, grade Mch 7 10 legt diese Aendrung nahe. Die Voranstellung von בגבורים erklärt sich vielleicht daraus, dass der Verf. so um so schärfer hervorheben wollte, dass nichts ihnen widerstehen kann: selbst die Gibborim werden mühelos von ihnen überwunden. בוס als Verb. findet sich nur in der späteren Sprache. רכבי סוסים als Bezeichnung der Feinde erklärt sich durch den Einfluss des Ezechiel, der 38 15 die in Gogs Heer streitenden Völker als »alle auf Rosse reitend« beschreibt vgl. 23 6. 12. 23. Zu הוביש vgl. 9 5. v. **6** a hängt noch eng mit v. 5 zusammen und bringt die Juda betreffende Gedankenreihe zum Abschluss. Das Verb. גִּבֵּר gehört offenbar der spätern Sprache an vgl. Koh 10 10. Dass die Suff. in dem Verb. v. 6 sich nicht auf בית יוסף und בית יהודה beziehen, beweist v. 7, der ohne Zweifel den Ged. von v. 6b fortführt. והושבותים ist eine Unform und offenbar וַהֲשִׁבוֹתִים zu lesen: damit wird die Joseph zu theil werdende Hilfe auf einen kurzen Ausdruck gebracht und so vorausgenommen, was v. 8 und 10 weiter ausführen. Es ist richtig, dass ישב allein ohne Zusatz von dem ruhigen glücklichen Wohnen steht vgl. Mch 5 3, aber da es sich hier um die noch in der Diaspora Lebenden handelt, so würde in keinem Fall für den hier beabsichtigten Ged. וְהוֹשַׁבְתִּים ausreichen (gegen Keil). Natürlich ist רחמתים Perf. proph., und כאשר לא ז' beweist mit absoluter Sicherheit, dass wir in der Zeit nach 722 stehen, wir also nicht eine Schrift aus der Zeit des noch bestehenden nordisraelit. Reichs vor uns haben vgl. Schrader-de Wette Einleitung S. 480f. u. a. Dann wird Ephr. zu neuer Lebenskraft und Lebensfreude erwachen v. **7**: auch Ephr. wird einem Helden gleichen vgl. v. 6. ובניהם deckt sich sachlich mit אפרים, wie בני ישראל mit ישראל; Obj. zu יראו können nur die in v. 6 angekündigten Thaten des errettenden Erbarmens Jahves sein. v. **8** greift auf den Ged. von v. 6 zurück. Zu שרק Zischen d. i. Herbeilocken vgl. Jes 5 26. 7 18. Zum Perf. proph. פדיתים vgl. רחמתים v. 6. ורבו weist auf die Mehrung des Volks nach der Sammlung, nicht aber zugleich auf die in der Zerstreuung (Keil). כמו רבו ist nicht nach Gen 43 14. Est 4 16 zu erkl.: sie werden sich mehren, wie sie sich mehren d. h. so viel sie nur immer können (Ewald vgl. Gramm. § 360b), weder gewinnen wir so einen im Munde Jahves ansprechenden Ged., noch sollte man in diesem Fall das Perf. erwarten. Offenbar bildet dies Perf. רבו zu dem Perf. cons. ורבו einen Gegens., der Ged. ist kein andrer denn der: sie sollen wieder zahlreich werden, wie sie es einst gewesen sind, ehe das Gericht über sie hereinbrach vgl. Ez 36 10f. v. **9** a kann nur heissen: und ich will sie aussäen unter die Völker, aber welcher Ged. kommt damit zum Ausdr.? Hitz. Bleek u. a. meinen, dass die Wegführung des Volks, deren Folgen Jahve aufheben will, erst noch bevorsteht, aber weder ist diese Auskunft mit v. 6 vereinbar, noch wäre eine derartige Darstellung, wie sie hier vorläge, begreiflich: während vorher von einer Drohung der Fortführung nirgend die Rede ist, sondern vom Erbarmen Jahves, das sich in der Rettung und Heimführung

Kinder *gross ziehen* und zurückkehren. [10] Und ich will sie zurückführen aus dem Lande Aegypten, und aus dem Lande Assur will ich sie sammeln, und in das Land Gileʿad und Libanon will ich sie bringen, aber es wird für sie nicht

---

Ephr's. kund thut, was uns nothwendig zu der Annahme führen muss, dass der Proph. es mit dem vom Gericht ereilten Volke zu thun hat, hätte der Proph. hier vielm. noch das auf dem Boden seines Landes sitzende Volk vor sich, und erst hier verkündigte er ihnen das Exil. Aber welchen Eindruck hätte eine derartige Drohung auf das Volk machen sollen, die, noch ehe sie ausgesprochen, schon in ihren Folgen aufgehoben ist? Und wo findet sich in der ganzen Gesch. der Prophetie eine Analogie zu solcher Predigt? Ewald (vgl. § 357 b) hat daher den Satz hypothetisch fassen wollen und erkl.: »mag Gott die Ephraemiten auch noch ganz zerstreuen, wie sie jetzt schon halb zerstreut sind, so werden sie mein gedenken«, aber diese Erkl. ist unmöglich, weil das für das Verständniss des Textes Nöthige »auch noch ganz« durch nichts angedeutet ist. Hengstb. Köhl. Keil u. a. haben desshalb das Säen nicht als Bild der Zerstreuung gefasst sondern der Mehrung, auf die eben v. 8 fin. hingewiesen: wie, wer ein Samenkorn aussäet, ihm die Möglichkeit eröffnet sich zu vermehren, wie somit der Säende sein Samenkorn vervielfältigt, so wird Jahve die Ephraimiten wunderbar vermehren vgl. Jer 31 27. Hos 2 25. Aber die Schwierigkeit unsers Textes wird damit mehr umgangen als wirklich gelöst, denn auch so bleibt für ואזרעם der Ged., dass das Aussäen, Ausstreuen erst ein der Zukunft Angehöriges ist; auch bilden weder Jer 31 27 noch Hos 2 25 eine Analogie zu unserer Stelle: dort ist davon die Rede, dass Jahve das Haus Isr. und das Haus Juda wieder mit Samen von Menschen und Vieh besäen will, und hier ist offenbar das Bild der aus dem Boden ausgerissenen Pflanzen, Bäume, mit denen Isr. verglichen wird, vorausges., im Gegens. dazu verheisst der Proph.: Jahve wird sie in das Land einsäen, so dass sie nicht wieder ausgerissen werden. Unter diesen Umständen wird kaum etwas anderes übrig bleiben als die Annahme, dass in ואזרעם ein Textfehler vorliegt, der freilich schon sehr alt ist vgl. die Verss. Am besten wird man mit Wellh. lesen: וָאֱזָרֵם »und ich zerstreute sie« vgl. Zch 2 2. 4. Ez 5 2. Jes 41 16. In der Ferne gehen sie dann in sich und gedenken Jahves, darum werden sie mit ihren im Exil gross gezogenen Kindern heimkehren. LXX las mit Recht וְחִיּוּ. v. **10** hebt abermals den Ged. v. 6 heraus: Jahve wird sie heimführen aus Assur und Aegypten. Diese Namen sind als Zeugniss dafür angesehen, dass wir uns noch in der vorexilischen Zeit befinden, in der lange Zeit Assyrien und Aegypten die beiden sich befehdenden Weltmächte waren. Dieser Beweis lässt sich nicht dadurch entkräften, dass man behauptet, Assur und Aegypten kämen nur als Typen für die gottfeindl. Weltmächte in Betracht (Keil), denn das lässt sich nicht beweisen; ebensowenig kann davon die Rede sein, dass beide Länder hier nur beispielsweise für die fernsten Länder in Betracht kämen (Hitz.), oder dass jenes desshalb genannt sei, weil eben thatsächlich die Ephraimiten nach Assur exportirt seien, dies aber, weil wahrscheinlich auch sehr viele nach Aegypten geflohen waren, wie denn schon Hosea eine Deportation dahin gedroht habe vgl. Hos 8 13. 9 3. 6. (11 11), denn offenbar bezeichnet hier Ephraim und Haus Joseph im Gegensatz zu dem wieder auf heimischem Boden sitzenden Juda nicht nur die a. 722 Deportirten, sondern die überhaupt in der Diaspora lebenden Glieder des Volks, und Assur und Aegypten sind Bezeichnungen für das seleucidische und ptolemäische Reich: Syrien und Aegypten waren die beiden Mächte, die zur Zeit unsers Verf.'s sich einander gegenüberstanden. Es ist unbestreitbar, dass מצרים vom ptolomäischen Reich verstanden werden kann, aber es ist nicht minder sicher, dass אשור nicht nur von Assyrien gebraucht wurde, sondern überhaupt von den Grossmächten, die auf dem Boden des alten assyrischen Weltreichs sassen: so wird es von Babylonien gebraucht Thr 5 6, von Persien Esr 6 22, aber auch von Syrien vgl. Jes 27 13. Ps 83 9 (?), כְּרָב אַשּׁוּרִי und das aus *Ἀσσυρία* verkürzte *Συρία*, und mit Recht hat Wellh. daran erinnert, dass 9 1ff., die Jahves Krieg gegen Aram etc. be-

ausreichen. [11] Und *sie* werden durch das Meer *Aegyptens* ziehen, und *er* wird in das Meer *der* Wogen schlagen und alle Tiefen des Nil austrocknen, und *er* wird die Herrlichkeit Assurs stürzen und Aegyptens Stab entfernen. [12] Und Jahve wird *ihre Stärke* sein, und seinen Namen werden sie *rühmen*, spricht Jahve.

---

schreiben, dafür sprechen, dass אשור hier vom seleucidischen Reich zu verstehen ist, das in den dort genannten Gegenden seinen Haupsitz hatte. vgl. Hitz. zu Ps 83 9. ZATW II, 292f. und Herod. I, 106. 192. III, 92 Strabo XVI, 1. 1 Jos. ant. XIII, 6. 7. (Buhl Kanon S. 201f.). Die Erwähnung grade von Gilead und Libanon d. i. dem transjordanischen und dem cisjordanischen nördlichen Lande ist viell. durch die Zeitverhältnisse bedingt: dies Land war wohl damals noch ganz von Heiden besetzt: Ephr. wird wieder in diesem seinem Lande angesiedelt vgl. Mch 7 14, ohne dass freilich bei ihrem Volksreichthum vgl. v. 8 das Land für sie ausreichen wird vgl. Jos 17 16. v. **11** greift wieder auf den Ged. von v. 10a zurück und bringt zu ihm eine nähere Ausführung, nicht aber eine Fortführung zu dem Ged. 10b, wie Klosterm. und Stade annehmen, die צֹרָה st. צָרָה lesen wollen: »und es zieht durch das Meer nach Tyrus«, denn durch diese Erkl. wird dies Glied von den folgenden offenbar im Zusammenhang mit ihm stehenden getrennt, wesswegen Stade auch והכה בים גלים gradezu als Glosse tilgen will, zudem giebt בים auch bei dieser Auffass. Stades keinen verständlichen Sinn. Aber darin haben Klosterm. Stade u. a. Recht, dass sie als Subj. in עבר Ephraim ansehen, denn der von Keil u. a. hier gefundene Ged., dass Jahve vor ihnen her durch das Meer zieht, hätte in andrer Weise ausgedrückt werden müssen. Freilich sind עבר und הכה mit verschiedenen Subj. nebeneinander auffallend -- in הכה kann jedenfalls nur Jahve Subj. sein — es wird sich daher empfehlen mit LXX וְעָבְרוּ zu lesen. Offenbar ist auch בַּיָּם צָרָה verderbt. v. Or. machte צרה zum Subj. von ועבר und übersetzte: »und das Meer überzieht Bedrängniss«, eine für עבר sprachl. nicht zu rechtfertigende Erkl.; Köhl. wollte צרה exclamativ nehmen: Noth, ein Ausruf, der weder nach der sonstigen Darstellung unsers Proph. wahrscheinlich, noch auch hier durch den Zusammenhang nahegelegt wird, handelt es sich doch um die Errettungsthaten Jahves, der Ephr. auch durch das Meer einen Weg zu geben vermag. Meist suchte man eine Verbindung mit בים herzustellen, entweder so, dass man צרה als permutativ zu בים fasste (Hgstb.), was durch den Context ausgeschlossen ist, oder so, dass man mit Keil erklärte: durch das Meer, welches Noth bereitete, die stat. const.-Verbindung sei nur desshalb nicht eingetreten, um nicht das Meer als ein enges, als ein Angstmeer zu bezeichnen, nur hat Keil es unterlassen, den Nachweis zu bringen, dass seine Auffassung sprachlich zulässig ist, ganz abgesehen davon, dass man nicht sähe, was hier der Hinweis auf die Ephr. bereitete Noth sollte. Jedenfalls müsste man בְּיָם lesen. Da sich aber mit צרה hier im Zusammenhang nur schwer ein verständlicher Begriff verbinden lässt, so vermuthete Wellh. sehr glücklich, dass vielm. מִצְרַיִם st. צרה zu lesen ist. והכה וגו' erläutert, wie dieser Durchzug möglich ist: Jahve schlägt die Wogen, dass die Wassertiefen vertrocknen. Da והובישו כל מצולות יאר die Folge des והכה ist, so müssen יאר und ים sich denken d. h. vom Nil verstanden werden vgl. Jes 19 5. Nah 3 8. הובישו müsste hier intransitiv stehen, wofür man sich meist auf Jo 1 10. 12. 17 beruft, doch ist diese Bedeutung an diesen Stellen keineswegs sicher vgl. zu Jo 1 10, es wird sich daher empfehlen mit Wellh. והוביש und später וְהוֹרִד und יָסִיר zu lesen: so tritt stärker Jahves Rettung schaffende Thätigkeit heraus. v. **12** bringt diese Schilderung der Errettung zum Abschlues. Auffallend ist neben ביהוה und בשמו das וגברתים, in dem doch nur Jahve redend gedacht sein kann vgl. v. 10. Hos 1 7 rechtfertigt diese Art des Ausdr. kaum, denn dieser v. ist wahrscheinlich sekundär, immerhin aber ist dort ביהוה st. בי noch begreiflich, weil der Gegens. zu בקשת etc. so stark als möglich herausgehoben werden sollte vgl. zu Hos 1 7. Da ursprünglich jedenfalls nur וגברתם geschrieben war

11 [1]Oeffne, Libanon, deine Thore, damit Feuer deine Cedern fresse.
[2]Jammere, Cypresse, denn die Ceder ist gefallen, *denn Edle sind vernichtet,*
jammert ihr Eichen Bašans, denn gefallen ist der unzugängliche Wald. [3]Horch,
die Hirten wehklagen, weil ihre *Weide* vernichtet ist, horch, die Löwen brüllen,
weil die Pracht des Jordan vernichtet ist.

11 [4]So sprach Jahve, mein Gott: weide die Schlachtschafe, [5]deren
Käufer sie würgen, ohne zu büssen, und deren Verkäufer *sprechen*: gesegnet

und das auch וְגִבַּרְתָּם gelesen werden kann (Wellh.), so ist diese Vocalisation zweifellos vorzuziehen: und ihre Stärke wird Jahve sein. Nicht minder sicher ist es, dass statt des sinnlosen יתהלכו mit LXX Syr. יִתְהַלָּלוּ zu lesen ist: seines Namens werden sie sich rühmen vgl. Ps 34_3. 105_3. **11, 1—3** bilden kein selbständiges Stück (Rosenm. Knob. Bleek, Ortenb.), sind aber auch nicht mit 11_4ff. zu verbinden (Hitz. Ew. Stade u. a.), vielm. beginnt deutlich 11_4ff. ein neuer Abschnitt; es ist nicht klar, inwiefern eine Vergleichung von 11_3 mit Jer 12_5 u. 11_4 mit Jer 12_3 die Zusammengehörigkeit von 11_{1-3} und 11_4ff. beweisen sollen (Stade). Vielmehr bildet 11_{1-3} den Abschluss zu 10_3ff. und den Gegens. zu 10_{12}: während die Ephraemiten sich Jahves rühmen, der ihre Stärke ist, jammern Libanon und Basan, weil die Vernichtung über sie gekommen ist: beide repräsentiren das seleucidische Reich, dessen Vernichtung demnach unter dem Bilde der Fällung der Cedern, Eichen etc. erscheint; auf diese Auffassung führen auch die Worte אשר אדרים שדדו, die offenbar als Glosse eines Lesers zu streichen sind. Dadurch, dass über Libanon und Basan das Gericht kommt, und die dort sitzende heidnische Macht vernichtet wird, schafft Jahve die Möglichkeit zur Erfüllung des 10_{10} Gesagten. Zu der Verbindung יער הבציר vgl. K. § 126, 5 Anm. 1a; die Aenderung von בצור in בציר wurde wohl durch das artikellose יער veranlasst. Die Bedeut. von יער הבציר ist fraglich, meist erkl. man: der unzugängl. Wald, Wellh. »Bannwald«. Zu dem interjectionellen Gebrauch von קול vgl. K. § 146, 1 Anm. 1. אדרתם gewöhnlich übers.: ihre Herrlichkeit, es müsste nach dem parallel. Glied nothwendig Bezeichnung der Weide sein, was in jedem Fall auffallend ist. Es kommt dazu, dass אדרת als subst. = Herrlichkeit höchst fraglich ist, Ez 17_8 ist kein sicheres Zeugniss, weil es dort als adj. fem. gefasst werden kann. Da nun unsere Stelle eine starke Verwandschaft mit Jer 25_{34}ff. zeigt, so halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass אַדַּרְתָּם aus מַרְעִיתָם verderbt ist. גאון הירדן ist Bezeichn. des Dickicht, d. h. des Unterholzes an den Ufern des Jordan vgl. Jer 12_5. 49_{19}. 50_{44} im Gegens. zu der weiteren öden Umgebung.

2. 11, 4—17 und 13, 7—9.

Während in den bisher betrachteten Stücken Ausblicke in die Zukunft vorliegen, schaut 11_{4-17} in die Vergangenheit zurück, und zwar werden die Ereignisse der Vergangenheit in eigenthümlichen Bildern als von Jahve veranlasst dargestellt. Erst 13_{7-9}, das sich zweifellos an 11_{17} anschliesst, bringt einen Ausblick in die Zukunft.

v. **4** beginnt mit dem Befehl an den Proph. die Herde zu weiden. Der v. empfängt seine Beleuchtung durch v. 15, dessen עוד auf unsern v. zurückweist: der Proph. soll dadurch, dass er Hirtengeräthe nimmt, seine an der Herde zu übende Thätigkeit bildlich darstellen. Analogien zu solcher bildl. Thätigkeit des Proph. finden sich auch in älterer Zeit vgl. Jes 20 u. ö. צאן ההרגה vgl. Jer 12_3 empfängt seine Erkl. in v. **5**: Schafe der Würgung sind sie, weil sie durch Käufer und Verkäufer hingewürgt werden und seitens ihrer Hirten keine Schonung finden. Damit ist auch die sachliche Begründung für den Befehl Jahves an den Proph. gegeben: offenbar soll der Proph. sie nun weiden, weil die jetzigen Herren der Herde sie nicht weiden, sondern würgen. קניהן könnte »ihre Besitzer« bezeichnen vgl. Jes 1_3, aber neben מכריהן »ihre Verkäufer«

sei Jahve, denn ich werde reich, und deren Hirten sie nicht schonen. 6 *Denn
ich will förder die Bewohner des Landes nicht schonen, spricht Jahve, und
siehe, ich übergebe die Menschen einen Jeden in die Hand seines *Hirten* und
in die Hand seines Königs, und sie werden das Land vernichten, und ich will
sie aus ihrer Hand nicht reissen.* 7 Und ich weidete die Schlachtschafe für *die
Händler* der Schafe, und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich »Huld«,
und den andern nannte ich »Verbindung«, und so weidete ich die Schafe. 8 Und
ich vernichtete die drei Hirten in einem Monat .... Da ward ich ungeduldig

---

muss es = »ihre Käufer« sein vgl. Am 8 6. Jes 43 24. Gen 39 1. ולא יאשמו ist unmöglich: »ohne dass sie sich verschulden«, das streitet gegen den Context, noch weniger: »ohne dass sie sich zu verschulden glauben«, das ist sprachl. unmöglich, sondern: »ohne dass sie büssen«, sie haben es bisher ungestraft gethan vgl. Hos 5 15. 14 1. Statt יאמר ist offenbar יאמרו zu lesen. Zu וָאַעְשִׁר vgl. K. § 19, 3 b, der Satz erkl. bezw. begründet das vorhergehende ברוך יהוה vgl. K. § 158, 1. Statt רעיהם ist doch wohl רעיהן zu lesen, das Sing. sein könnte; wahrscheinl. ist aber יחמול in keinem andern Sinn wie יאמרו bei מכריהן gebraucht, so dass es sich empfehlen dürfte auch hier יַחְמְלוּ zu lesen. Wer unter רעיהן ,קניהן und מכריהן zu verstehen ist, ist schwer zu bestimmen, nur so viel scheint sicher, dass רעיהן von einheimischer Obrigkeit, dagegen קניהן und מכריהן von fremden Gewalthabern zu verstehen ist. v. **6** ist der Sinn nicht sofort klar: meist findet man hier den Ged., dass Jahve einen Krieg aller gegen alle hervorrufen, d. h. die verschiedenen Völker der Heidenwelt gegen einander aufreizen wird, eine Deutung, die durch רֵעֵהוּ scheinbar bestätigt wird, aber wegen des parallelen מלכו ist offenbar רֹעֵהוּ zu lesen; das wird auch durch וכתתו und מידם gefordert, in dem מלכו und רעהו Subj. sind. Demnach ist der Ged. in v. 6 vielm. der, dass Jahve die Bewohner des Landes bezw. der Erde in die Hand ihrer Könige und Obrigkeiten gegeben, die sie ausbeuten und so das Land verwüsten. Ist das wirklich der Ged. von v. 6, so kann dieser v. nicht die Begründung für den Befehl in v. 4 enthalten, vielm. kann v. 6 nur den in v. 5 angedeuteten Gedanken weiter ausführen: in Anknüpfung an לא יחמלו macht v. 6 darauf aufmerksam, dass auch das v. 5 Beschriebene nach Jahves Willen geschieht: das Geschick der Schlachtschafe ist ähnlich dem anderer Völker, die rettungslos zu Grunde gehen. Auffallend ist der v. in jedem Fall, da man eine derartige Darlegung hier nicht erwartet; auch die Darstellung ist auffallend, namentlich das ממציא, dass an aramäisches מטא erinnert, nicht minder die vieldeutigen ישבי הארץ und האדם u. s. w. Ich halte daher die Vermuthung Wellh.'s für begründet, dass dieser v. ein Einschiebsel ist: v. **7** ist directe Forts. zu v. 4 u. 5. Der Text kann freilich nicht in Ordnung sein, da לכן keinen Sinn giebt. LXX las offenbar לִכְנַעֲנֵי הַצּאן. Ist diese LA. richtig, so könnte das nur eine andere Bezeichnung für die v. 5 erwähnten קניהן und מכריהן sein, also: die Händler der Schafe vgl. Job 40 30. Prv 31 24. Jes 23 8, ein Ausdr., der vielleicht absichtlich gewählt ist, um sie als Nichtjuden zu bezeichnen. Die beiden Stäbe נעם und חבלים bezeichnen zwei Güter, deren der Proph. als Hirt sie theilhaftig macht. נעם ist ein Ausdr. der jüngern Sprache. Zu אֶחָד vgl. K. § 96 und 130, 6, es steht öfter so in enger Verbindung. In Folge der ihm übertragenen Hirtenthätigkeit vernichtet er »die drei Hirten« in einem Monat v. **8**. Welche geschichtlichen Ereignisse der Verf. im Auge hat, wissen wir nicht, da uns die Geschichte der Zeit, um die es sich hier handelt, ganz unbekannt ist. Befinden wir uns in der Zeit der seleucidischen Herrschaft, so können wir bei den Hirten wohl nur an die Hohenpriester denken, und Wellh. hat daran erinnert, wie stark in den letzten Decennien vor Ausbruch des makkabäischen Kampfes der Wechsel im Hohenpriesterthum gewesen ist. Der Artikel in הרעים ist jetzt ganz unverständlich, es ist nicht unmöglich, dass vorher etwas ausgefallen ist, in dem von diesen drei Hirten schon die Rede war. Köhl. Keil u. a. haben die Schwierigkeit freilich dadurch zu heben

über sie, und auch sie wurden meiner *überdrüssig*. [9]Und ich sprach: ich mag
euch nicht weiden: was stirbt, sterbe, was zu Grunde geht, gehe zu Grunde,
und was übrig bleibt — einer fresse das Fleisch des andern. [10]Und ich nahm
meinen Stab »Huld« und zerbrach ihn, um meinen Bund zu vernichten, den
ich mit allen Völkern geschlossen habe. [11]Da ward er jenes Tags vernichtet,
und so erkannten denn die *Händler* der Schafe, die mich beobachteten, dass
es Jahves Wort ist. [12]Und ich sprach: ist es euch recht, gebt meinen Lohn,
wenn nicht, so lasst es! Und sie zahlten dreissig Sekel als meinen Lohn.

---

gesucht, dass sie behaupten, dass der Artikel von הרעים hier nicht שלשת sondern nur den Genit. determinire: drei der Hirten, nämlich die v. 5 genannten, aber thatsächlich bleibt die Schwierigkeit doch, denn man fragt nun, warum drei, wenn es doch noch mehr waren. Jedenfalls zeigt das sofort folgende ויקצר וגו', dass wir in 8b keinen unversehrten Text haben, denn weder hat בהם eine deutliche Beziehung, noch ist es zu verstehen, wie sich an die Vernichtung der drei Hirten sofort der Hinweis darauf anschliessen kann, dass der Proph. ihrer überdrüssig wurde. Wellh. hat daher vermuthet, dass vor ויקצר Verschiedenes ausgefallen ist, und ein Späterer vielleicht v. 8a in die Lücke gesetzt hat. בחלה ist ἁπ. λεγ. (doch vgl. Prv 20 21) und sehr fraglich, denn das Verb. lässt sich nur in der Bedeut.: »reif sein, reif machen« nachweisen vgl. Levy Neuhebr. Lex. Geiger Urschrift S. 270 wollte בעלה lesen, wofür er sich auf Jer 3 14. 31 32 beruft, aber mit Unrecht, denn Jer 3 14 steht בעל mit ב in der gewöhnl. Bedeut., in Jer 31 32 aber ist wahrscheinlich געלתי zu lesen vgl. Giesebrecht zu der St. Ob vielleicht auch hier גָעֲלָה zu lesen ist? Mit den Verss. lässt sich leider nicht weiter kommen vgl. Vollers zu d. St. Der Proph. überlässt die Herde v. **9** ihrem Schicksal. Zum Impf. als Ausdr. dessen, was geschehen kann oder mag vgl. K. § 107, 4b. Weil der Proph. sie ihrem Schicksal d. i. dem Verderben überlassen will, zerbricht er den Stab »Huld« und hebt damit das Gut auf, in dem diese Huld zum Ausdr. kam, näml. den Bund mit allen Völkern v. **10**. Eigentlich ist die Aufhebung der Berith ein Widerspruch, weil die Unauflöslichkeit zu ihrem Wesen gehört. Es ist daran zu denken, dass hier nicht im eigentl., sondern nur im bildl. Sinne von einer Berith die Rede ist. Wie der Bund Jahves mit den Thieren Hos 2 20 nichts anderes als den Friedenszustand andeuten will, in dem sie von den Thieren verschont sind, so auch hier der von Jahve mit den Völkern geschlossene Bund, er legte diesen die Verpflichtung auf, sich nicht an Isr. zu vergreifen vgl. Ez 34 25. Offenbar ist an die umwohnenden Völker, die Philister, Idumäer, Ammoniter etc. gedacht, welche oft genug verheerend über das schwache Juda hereingebrochen sind. In v. **11** ist wieder wie in v. 7 nach LXX zu lesen כְּנַעֲנִיֵּי, denn die עניי הצאן können nicht השמרים אתי »die mich beobachtenden« genannt werden. Wenn Keil meint, der Proph. nenne so die auf Gottes Wort achtenden Glieder des Bundesvolks, so ist das jedenfalls unrichtig, denn השמרים אתי erkannten offenbar an dem Zerbrechen des Stabes und dem damit aufhörenden Friedenszustand zwischen Juda und den umwohnenden Völkern etwas ihnen bisher Fremdes, nämlich, dass der Proph. nicht nach eignem Belieben, sondern nach Gottes Auftrag handelt, dass Jahve hinter dem Proph. steht vgl. כָּרַתִּי v. 10. Wie v. 7 sind auch hier die Inhaber der Fremdherrschaft gemeint, welche an dem Verhältniss, in dem Juda zu den umwohnenden Völkern stand, lebhaft interessirt waren, und die wohl auch zu allen Zeiten ein scharfes Auge auf die religiösen Bewegungen und Kämpfe im Volk gehabt haben. Auch über die unsern vv. zu Grunde liegenden Ereignisse, darüber, auf welchem Wege der Proph. friedfertige Verhältnisse mit den Nachbaren angebahnt, und wie er sie wieder zerstört hat, wissen wir nichts. Vielleicht um die Schafe zur Ueberlegung und Erwägung dessen zu bringen, was sie an ihm als Hirten hatten, fordert er von ihnen seinen Hirtenlohn v. **12**. Mit ihrer Gabe von 30 Sekeln beweisen sie, dass sie seine Thätigkeit nicht hoch werthen, denn offenbar

13 Da sprach Jahve zu mir: wirf ihn in den *Schatz*, den kostbaren Lohn, den *du* gewertet bist von ihnen. Und ich nahm die dreissig Sekel und warf sie in den *Schatz* im Hause Jahves. 14 Und ich zerbrach meinen zweiten Stab »Verbindung«, um so die Verbrüderung zwischen Juda und *Jerusalem* aufzu-

---

sind die 30 Sekel mit Rücksicht auf Ex 21 32 gewählt: so viel betrug der Ersatz für einen erschlagenen Knecht, offenbar konnte man um diese Summe einen Sklaven haben. Zu שלשים כסף mit zu ergänzendem שקל vgl. K. § 134, 3 Anm. 3. Jahves Urtheil v. **13** über diese Undankbarkeit der Heerde gegen den Hirten kommt in dem Befehl zum Ausdr.: השליכהו אל היוצר. Was unter »dem Töpfer« zu verstehen ist, ist völlig unklar: Hgstb. meinte: »zum Töpfer« sei so viel als »zum unreinen Ort«, denn der Töpfer, der für den Tempel arbeitete, habe seine Werkstatt im Thale Ben Hinnom, dem früheren Schauplatz des abscheulichen Molochdienstes, gehabt, wogegen schon Keil mit Recht auf Jer 19 1. 2 hinwies; Keil selbst behauptete: »zum Töpfer werfen« sei eine sprüchwörtliche Redensart für missachtende Behandlung, aber weder lässt sich diese Behauptung irgendwie begründen, noch lässt sich von hier aus בית יהוה am Schluss des v. begreifen. Denn unmöglich kann der Schluss des v. besagen: ich warf den Lohn in das Haus Jahves, damit er von dort zum Töpfer gebracht würde (Hgstb.), aber ebenso wenig befriedigt Keils Erkl., dass der Töpfer, als ihm das Geld zugeworfen wurde, sich grade im Hause Jahves befand, denn wie stimmt das zu der andern Erkl. Keils, dass »zum Töpfer werfen« sprüchwörtl. Ausdr. für missachtende Behandlung sei? Welchen Zweck hätte auch die Hervorhebung eines derartigen rein zufälligen Umstandes? Offenbar ist הָאוֹצָר zu lesen: א ist mit י verwechselt wie an andern Stellen, ein Irrthum, der insofern nahe lag, als der Uebergang des einen Consonanten in den andern zwischen zwei Vocalen sich mannigfach nachweisen lässt. Dass diese LA. alt ist, ergiebt sich nicht nur aus Pesch. vgl. Trg. Jon., sondern vor allem aus Mt 27 3ff., denn diese Perikope ist offenbar die Folge der messian. Deutung unserer Stelle, und zwar spiegeln beide LA. הַיּוֹצֵר und הָאוֹצָר in ihr sich wieder. Die LA. des MT. ist aus der Reflexion hervorgegangen, dass, was für den Proph. zu gering ist, erst recht nicht für Jahve und seinen Schatz taugt. Es ist aber klar, dass nur bei dieser LA. האוצר das am Schl. des v. sich findende בית יהוה einen Sinn giebt. אדר ist ἅπ. λεγ., denn Mch 2 8 ist der Text corrumpirt: es kann kaum etwas anderes als »Herrlichkeit« sein, so dass also אדר היקר ironische Bezeichnung des Lohnes ist. יְקָר kommt nur in späterer Zeit vor, zuerst Jer 20 5 und Ez 22 25. Statt יקרתי will Wellh. mit Recht יָקַרְתָּ lesen, denn es handelt sich hier durchaus um das Verhältniss des Volkes zum Proph. Da viell. ursprüngl. nichts andres als יקרת geschrieben war — die Meša-Inschrift hat freilich auslautendes י in der 1. Pers. Perf., nicht aber die phönic. Inschriften vgl. Eschmunazar-Inschr. Z. 4 u. ö. — so ist diese LA. gar nicht als eigentl. Aenderung zu betrachten. Durch diese geringe Dankbarkeit hat das Volk sich der Hirtenthätigkeit des Proph. unwerth gemacht, und so zerbricht er auch den zweiten Stab, und damit hört das brüderl. Verhältniss zwischen Juda und Isr. auf. Dieser v. **14** zeigt, dass es unmöglich ist mit Bredenk. nach den Verss. חֹבְלִים zu vocalisiren, das nach Bredenk. nicht soviel wie »Bande«, sondern = »Schmerzen«, »Wehe« sein soll, wie schon die alten Ausleger in diesem zweiten Stab den Gegens. zum ersten gesehen haben. Denn wenn der erste Stab ein Gut abbildet, das durch Zerbrechen des Stabes dem Volke entzogen wird, so wird das auch beim zweiten Stab ähnlich sein, und da nun v. 14 ausdrückl. sagt, dass durch das Zerbrechen des Stabes die אחוה vernichtet wurde, so kann חבלים nur die Bedeut. »Verbindung, Eintracht« haben. Zum Plur. zur Bezeichn. des Abstr. vgl. K. § 124, 1 b. Völlig räthselhaft ist das hier sich findende ישראל, das eben יהודה den Bestand Nordisraels vorauszusetzen scheint. Das ist aber andrers. nach dem Inhalt unsers cap. unmöglich, denn dasselbe gehört zweifellos der nachexilischen Zeit zu. Stade hat sich dadurch zu helfen gesucht,

heben. [15]Und Jahve sprach zu mir: noch einmal nimm dir die Geräthe eines ruchlosen Hirten. [16]Denn siehe, ich will einen Hirten im Lande erstehen lassen: um das zu Grunde gehende wird er sich nicht kümmern, das *Verjagte* (?) wird er nicht suchen, das Zerbrochene wird er nicht heilen, das *Kranke* (?) wird er nicht pflegen, und das Fleisch des Feisten wird er essen . . . .
[17]Wehe über meinen *ruchlosen* Hirten, der die Schafe verlässt, das Schwert

---

dass er אחוה von der mess. Hoffnung auf die dereinstige Wiedervereinigung der Bruderstämme deutet und demnach das Zerbrechen dieses Stabes von der Ungiltigkeitserkl. dieser Hoffnungen versteht, aber diese Deutung ist sehr wenig wahrscheinl., weil ja in diesem Fall es sich um gar kein reales gegenwärtiges Gut gehandelt hätte. Zwei codd. 62, 147, die nach Field der lucianeischen Recension angehören und nach E. Ranke (fragm. v. ss. scr. lat. antehier. ed. ² 1868) dem von ihm herausgegebenen Lateiner am nächsten stehen, haben ירושלם gelesen, und das würde in der That einen trefflichen Sinn geben: auch 12 2ff. u. 14 14 zeugen von einem Gegensatz zwischen Jerusalem und dem Lande, das hier wie in diesen Stellen durch יהודה bezeichnet wird. Wie der Proph. es zu Stande gebracht hat, dass der friedl. Zustand zwischen Juda und Jerus. ein Ende nahm, darüber fehlen uns alle Nachrichten. Noch einmal erhält der Proph. den Auftrag, eine Hirtenthätigkeit darzustellen, aber diesmal die eines thörichten Hirten v. **15**, er soll damit hinweisen auf den thörichten Hirten, den Jahve über seine Heerde setzen und der diese Heerde zu Grunde richten wird v. 16. Wellhausen vermuthet in diesem Hirten Menelaus, während Bertholet (Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden 1896, S. 219) in ihm Alkimus sieht — weder die eine noch die andere Vermuthung lässt sich zur Gewissheit erheben. Die Darstellung in v. **16** ruht offenbar auf Ez 34 4. Da mit dem Verb. überall Singulare verbunden sind, so ist offenbar auch הַנִּכְחֶדֶת zu lesen. Fraglich sind die beiden Wörter הנער und הנצבה. Jenes pflegte man meist als abstr. pro concr. zu fassen = die Zerstreuten, doch hat נער lediglich die Bedeutung des Schüttelns, nicht aber die des Zerstreuens, Vertreibens, es lässt sich daher auch nicht durch veränderte Vocalisation helfen, so dass man mit Hitz. etwa הַנִּעָר liest, ganz abgesehen davon, dass dies Niph. = הַנִּנְעָר mehr als unwahrscheinlich ist vgl. K. § 66, 2 Anm. 1. H. Böhme Neh 1—6. S. 22 schlägt הַנֻּגָּשׂ vor, aber schwerlich ist das beabsichtigt, weil dadurch die den Schafen zu Theil gewordene Vergewaltigung nicht zum Ausdr. käme. Mit Rücks. auf Ez 34 4 könnte man an הַנִּדַּחַת denken, vielleicht, dass die beiden letzten Consonanten durch einen Abschreiber ausgelassen und der Rest הנד dann zu הַנַּעַר geworden ist, das nach Meinung der Mass. doch wohl »das Junge« sein soll. הַנִּצָּבָה wird meist erkl.: das Feststehende d. i. das Gesunde, aber abgesehen von der eigenthüml. Art des Ausdr. erwartet man auch hier einen andern Begriff: nach dem Context und Ez 34 4 sollte ein Wort stehen, das einen der Pflege besonders bedürftigen Theil der Heerde bezeichnet. Ewald übers. daher »das Magere«, was sich aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Nach Ez 34 4 könnte man etwa an הַחֹלָה denken, doch lässt sich die Stelle kaum noch sicher heilen, da auch יכלכל zweifelhaft ist, LXX scheint anders gelesen zu haben. Auch der Schluss des v. ist schwerlich in Ordnung. Gewöhnl. übers. man: und ihre Klauen zerreisst er, was Köhl. vom Essen des Klauenfettes verstehen wollte, eine höchst unwahrscheinliche Erkl. Ew. und Hitz. dachten an das Treiben durch steinige Gegenden, während v. Orelli nach Neumann es auf die Verstümmelung der Klauen bezog, sodass die Schafe sich nicht weit entfernen konnten, also fett wurden, aber nach dem vorhergehenden Glied ist weder die eine noch die andere Erkl. wahrscheinlich, jene Ew.'s auch kaum mit dem Wortlaut zu vereinigen. Es ist leider nicht mehr möglich mit unsern Mitteln festzustellen, wie dieser Schluss lautete. Mit v. **17** beginnt die Drohung gegen diesen bösen Hirten, der noch in Thätigkeit befindlich gedacht ist, damit kommt dies ganze Stück zu seinem Ziel, auf das hin es von Anfang an angelegt ist. Syr. übers.

komme über seinen Arm und sein rechtes Auge, sein Arm soll verdorren und sein rechtes Auge soll erlöschen.

13 7 Schwert, auf wider meinen Hirten und wider den Mann, der mir nahe steht, spricht Jahve der Heerschaaren. *Ich werde* den Hirten schlagen, dass die Schafe sich zerstreuen, und kehre meine Hand gegen die Kleinen. 8 Und dann, spricht Jahve, werden im ganzen Land zwei Drittel vernichtet, vergehen, und das letzte Drittel wird darin übrig bleiben. 9 Und ich bringe das Drittel in das Feuer und schmelze es, wie man Silber schmilzt, und läutere es, wie man Gold läutert, es wird meinen Namen anrufen, und ich werde es erhören; ich sage: mein Volk ist es, und es wird sagen: Jahve, mein Gott.

---

im Beginn von v. 17 wie v. 15, als hätte er רֹעִי הָאֱלִיל gelesen, und in der That ist das wohl die ursprüngl. LA., obgleich auch der MT. einen treffenden Sinn giebt, und es an analogen Ausdrücken nicht fehlt vgl. Job 13 4, letztere Stelle legt sogar den Ged. nahe, dass האליל hier substantivisch steht, so dass das ־ִ von רעי zu beurtheilen ist wie das ־ִ in עֹזְבִי vgl. K. § 90, 3 a, doch vgl. רעי in 13 7. Wegen v. 17 b wollte Stade nach Vorgang von Dathe u. a. חֹרֵב st. חֶרֶב lesen, aber so bestechend diese Aenderung ist, ist sie doch schwerlich zutreffend. Da kein Zweifel darüber obwalten kann, dass der zu c. 11 4ff. gehörige Schluss in 13 7—9 vorliegt, so wird dadurch unser חֶרֶב geschützt vgl. auch Jer 50 37f. und Giesebrecht zu d. St. Wie sonst bei Präpos., die eine Bewegung ausdrücken, das Verb. nicht zum Ausdr. kommt, so auch hier vgl. Jer 50 37. Hos 8 1 u. ö. Das Schwert kommt beispielsweise als Strafwerkzeug in Betracht, und so begreift es sich, dass in 17 b von einem Verdorren des Armes und Erlöschen des Auges die Rede ist.

Wie schon gesagt, bilden **13, 7—9** den Abschluss von 11 4ff., worauf Ewald zuerst aufmerksam gemacht hat. Die vv. stehen jetzt ohne Zusammenhang mit 12 1—13 6: weder ist in diesen vv. von einem Hirten die Rede, noch ein Anlass erkennbar, der die Drohung 13 7 begreiflich macht. Auch erwartet man nach 13 6 nicht eine Drohung, die vv. 12 10ff. bringen das mit 12 1 begonnene Stück zu einem guten Abschluss. Ebensowenig können die vv. aber Einleitung zu c. 14 sein (Keil) vgl. zu c. 14. Andrerseits erwartet man nach 11 17 noch einige vv., nicht nur um desswillen, weil wir jetzt eine mit einer Gerichtsweissagung schliessende Prophetie haben, was zwar nicht unmöglich, aber neben 9. 10, 12 1—13 6 u. c. 14 nicht grade wahrscheinlich ist, sondern auch desshalb, weil man nach 11 8ff. einen Hinweis darauf erwartet, welche Folgen das Gericht über den Hirten für die Herde hat. Dieser findet sich jetzt in 13 7—9. Wie diese vv. von 11 4—17 losgetrennt und hinter 13 6 verschlagen sind, vermögen wir natürlich nicht anzugeben, aber das kann doch kein entscheidender Grund gegen die Verbindung beider Stücke sein, für die sonst so vieles spricht. Wollte man 13 7ff. hier nicht anfügen, müsste man es als selbständiges, aber verstümmelt erhaltenes Stück ansehen, denn das Gericht, von dem 13 7. 8 reden, muss doch irgendwie motivirt gewesen sein, eine Motivirung, die kaum viel anders gelautet haben kann als die, die jetzt in 11 16 vorliegt. Endlich hat schon v. Ortenberg darauf aufmerksam gemacht, dass 11 16 und 13 7 sich einander entsprechen wie Ez 34 4 u. 5, so dass auch von dieser Seite die Zusammengehörigkeit sich wahrscheinlich machen lässt.

Auffallend ist die Bezeichnung des Hirten in **13, 7** als גבר עמיתי »mein Angehöriger«, viell. ist das ein Beweis dafür, dass unter רעי an einen Hohenpriester zu denken ist. Zu dem stat. constr. גבר עמיתי vgl. איש חסידך Dtn 33 8. K. § 130, 5, und zu עורי mit dem Ton auf ultima vgl. K. § 72 Anm. 3. עמית findet sich in Lev 5 21. 18 20. 19 11. 15. 17. 25 14f. Neben עורי ist הך als Anrede an חרב höchst auffallend, wahrscheinlich ist אַכֶּה zu lesen, das nicht nur durch Mt 26 31, sondern auch durch die codd. 22. 42. 106 gestützt wird; auch והשיבותי lässt auf אכה schliessen. Hitz. Keil u. a. haben im Schluss des v.

12 *Ausspruch des Wortes Jahves über Israel.*

[1]Spruch Jahves, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet und des Menschen Geist in seinem Innern bildet: [2]Siehe ich mache Jerusalem zum Taumelkelch für alle Völker ringsum, und auch *Juda* wird bei der Belagerung

---

eine Verheissung gesehen: während Jahve die Fetten und Starken der Heerde ihrem Schicksal überlässt, wendet er dagegen seinen Arm gegen die Geringen. Aber diese Auffass, ist unstatthaft, denn 1) wird weder in dem Satz ותפוצין הצאן, noch auch 11 9 zwischen den einzelnen Theilen der Heerde unterschieden, sondern die ganze Heerde wird vom Gericht ereilt um ihrer Undankbarkeit willen, und השיב יד על lässt sich an keiner Stelle von dem Zuwenden der Huld Jahves nachweisen, auch Jes 1 25 nicht, vielmehr bezeichnet es das strafende Einschreiten Jahves: Jahve kehrt sich wider die צערים, die demnach als mit הצאן identisch gedacht sind (Köhl. u. a.). Da Jer 49 20. 50 45 von צְעִירֵי הַצאן die Rede ist, so ist vielleicht auch hier so zu vocalisiren, da צֹעֲרִים sich sonst nicht findet. v. **8** giebt die weitere Ausführung zu v. 7: zwei Drittel der Heerde gehen zu Grunde, werden vernichtet, nur ein Drittel bleibt übrig. Natürl. kann כל הארץ nicht die ganze Erde (v. Hofm. u. a.), sondern nur Palästina sein vgl. 14 9. 10. Zu פי שנים vgl. Dtn 21 17. II Reg 2 9: eigentl. bezeichnet es nur das Doppelte; dass es hier = zwei Drittel ist, geht aus dem folgenden השלישית hervor. יגועו bestimmt יכרתו näher: nicht nur aus dem Lande ausgerottet, etwa durch die Gola, sondern überhaupt vernichtet. Aber auch das letzte Drittel soll noch einmal in das Feuer und wie Gold im Feuer des Gerichts geläutert werden v. **9**. Zu dem Ged. vgl. Jes 6 13. Ez 5 12. Zum Bild des Läuterns vgl. Jes 1 25. Jer 9 6 u. ö. Zu v. 9b vgl. Hos 2 22ff., besonders 2 25: wahrscheinlich hat der Proph. diese Stelle im Auge, nur so begreift es sich, dass die früheren Bilder hier ganz verlassen sind.

3. c. 12, 1—13, 6.

c. **12, 1.** Alle Völker der Erde versammeln sich wider Jerusalem, auch Juda ist unter den Belagernden. Jahve schlägt aber die Rosse der Heiden mit Blindheit und die Reiter mit Wahnsinn. Juda macht er wie ein Feuerbecken beim Holz und wie eine brennende Fackel bei Garbenhaufen, sie fressen dann nach rechts und links alle Völker ringsum, Jerus. aber bleibt ruhig an seiner Stelle. So hilft Jahve dem Hause Juda zunächst. Zu der Ueberschr. משא דבר י׳ vgl. zu 9 1. Durch das hinzugefügte על ישראל soll vielleicht unser Stück vom vorhergehenden, das sich gegen Javan bezw. gegen Assur und Aegypten wendet, unterschieden werden. Thatsächl. spielen auch in dieser Weiss. die Heiden eine sehr erhebl. Rolle: von ihrem Ansturm gegen Jerus. und ihrer Vernichtung vor dieser Stadt nimmt der Verf. seinen Ausgangspunkt. Zu dem vorangestellten נאם י׳ vgl. Ps 110 1. Num 24 3. 15. II Sam 23 1. Zu v. 1b vgl. Jes 42 5. Jerus. wird für alle Völker ringsum zum Taumelkelch v. **2**, d. h. Jerus. lockt diese Völker an, wird aber zugleich für sie die Ursache ihres Verderbens, wie das im Folgenden v. 4ff. ausgeführt wird. סף ist hier nicht »Schwelle« sondern »Becher«, »Becken«, das Bild hat seine Analogie an Hab 2 16. Jes 51 17ff. u. a. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese ganze Anschauung von den um Jerus. versammelten Heiden, die hier ihren Untergang finden, auf Ez 38f. zurückgeht vgl. Mch 4 11, mit einem Wort also, dass wir hier ein Stück apokalyptischer Eschatologie vor uns haben, welche von theologischen Ideen ihren Ausgangspunkt nimmt, nicht aber von geschichtl. Verhältnissen wie die Prophetie: letzteres lag noch in c. 9—11 vor, wo die Griechen bezw. Assur und Aegypten die zu bekämpfenden Feinde waren. v. 2b übers. Hitz. על יהודה »für Juda« und erkl.: auch für Juda wird Jerus. zum Taumelbecken, aber dem widerspr. das Folgende, nach dem Juda und die Heiden einander entgegengesetzt werden vgl. v. 4. 6. Köhl. fand hier den Ged.: Juda werde, um Jerusalems Mauern gelagert, von den Heiden mit belagert werden, er

von Jerusalem sein. 3 Und an jenem Tage mache ich Jerusalem zu einem Hebe-
stein für alle Völker, *alle die ihn aufheben, werden sich verwunden*, und alle
Völker der Erde werden sich wider es versammeln. 4 An jenem Tage, Spruch
Jahves, schlage ich jedes Ross mit Entsetzen und seine Reiter mit Wahnsinn,
aber über das Haus Juda halte ich meine Augen offen, und alle Rosse der
Heiden schlage ich mit Blindheit. 5 Dann werden die *Gaue* Judas in ihren
Herzen sprechen: . . . . *den* Bewohnern Jerusalems durch Jahve der
Heerschaaren, ihren Gott. 6 An jenem Tage mache ich die *Gaue* Judas
gleichsam zu einem Feuerkessel in einem Holzhaufen, wie zu einer Fackel bei

---

übers.: und auch um Juda wird (Belagerung) sein bei der Belagerung von Jerus., vgl. ähnl. Kuiper S. 39f., aber 1) widerspr. das dem Context, nach dem offenbar Juda als in derselben Lage wie die Heiden befindlich gedacht ist, nur freilich von Jahve in entgegengesetzter Weise behandelt, 2) wäre die Art des Ausdrucks auch eine ausserordentlich geschraubte; und 3) dürfte doch das Subj. zu יהיה, der eigentl. Hauptbegriff, nicht blos ergänzt werden. Das gilt auch gegen Keil, der nicht מצור ergänzen will, sondern aus dem Vorhergehenden: das was über Jerus. ergeht. Rosenm. Ew. u. a. wollten desshalb היה mit על in der Bedeut.: »obliegen« fassen, aber auch so bleibt der Ausdruck bedenklich. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn man mit Geiger Urschr. S. 58 על vor יהודה tilgt: er erinnert daran, dass das Targ. על völlig ignorirt, und dass es hier lediglich eingefügt sei, um den Zwiespalt zwischen Juda und Jerus. zu tilgen. So ist der Satz klar: »und auch Juda wird bei der Belagerung wider Jerus. sein«, so kommt auch גם allein zu seinem Recht, hatte doch 2a weniger sein Augenmerk auf Jerus. als vielm. auf die von allen Seiten wider Jerus. anstürmenden Feinde gerichtet, daher 2b: auch Juda wird dabei sein vgl. für diese Erkl. auch c. 14$_{14}$. Dieser Ged. ist unserm Verf. eigenthümlich: weder Ez 38f. noch Mch 4$_{11}$f. bilden eine Analogie dazu, er wird demnach wohl in den Zeitverhältnissen begründet gewesen sein, es muss zeitweise eine starke Spannung zwischen Jerus. und dem Lande bestanden haben. In v. **3** tritt an die Stelle von סף רעל das Bild des אבן המעמסה, wahrscheinlich ist mit Hier. daran zu denken, dass die palästin. Jugend durch Aufhebung schwerer Steine ihre Kraft zu heben und zu stählen suchte, das Bild würde die Anstrengungen der Heidenwelt, den Stein zu heben d. h. Jerus. zu erobern, darstellen. Der sofort folgende Satz würde die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen herausheben, freilich bietet er die doppelte Schwierigkeit, dass man vor ונאספו וגו' einen derartigen Satz nicht erwartet, insofern 3b doch enger mit 3a.α zusammengehört, und dass das Verb. שרט niemals die zufällige Verletzung, sondern immer das beabsichtigte Ritzen, Einschneiden bezeichnet. Ich vermuthe, dass dieser Zwischens. vielleicht Glosse eines Späteren ist, wofür sich auch עליה geltend machen lässt, das auf ירושלם geht, während das Suff. in עמסיה sich doch offenbar auf אבן bezieht. Es ist übrigens beachtenswerth, dass an die Stelle von כל העמים סביב, das zu der Annahme verleiten könnte, als habe der Verf. doch bestimmte Völker im Sinne, hier כל גויי הארץ d. i. die ganze Heidenwelt tritt, die in v. **4** wie in 10$_{5}$ vgl. zu d. St. als die auf Rossen Reitenden gedacht sind, das Ross vertritt die antitheokrat. Kriegsmacht. Vielleicht hat dem Verf. Dtn 28$_{28}$ im Sinne gelegen, wo alle drei Subst. שגעון, תמהון und עורון sich finden. Ueber Juda will Jahve seine Augen aufthun, d. h. sie mit behütender Fürsorge umgeben, vgl. I Reg 8$_{29}$. Ps 32$_{8}$ u. ö., doch vgl. zum folgenden v. Die vv. **5. 6** bringen zu diesem Satz die Ausführung: schon daraus, nicht minder aber aus der Vergleichung mit v. 2 ergiebt sich, dass אַלְפֵי st. אַלֻּפֵי zu lesen ist: die Judäer sind mit den Heiden die Belagernden; plötzlich aber tritt die Wendung ein: die Judäer wenden sich gegen die Heiden und vernichten dieselben mit Jahves Hilfe; es ist völlig undenkbar, dass nur die Fürsten Judas bei diesem Kampfe betheiligt gedacht sind vgl. v. 7. Wodurch

Garben, so dass sie rechts und links alle Völker ringsum fressen, Jerusalem
aber bleibt auch ferner an seiner Stätte *in Jerusalem.* 7 Dann hilft Jahve den
Zelten Judas zuerst, damit das Rühmen des Hauses David und das Rühmen
der Bewohner Jerusalems gegen Juda nicht zu gross werde.
8 An jenem Tage schirmt Jahve die Bewohner Jerusalems, und wer unter
ihnen wankt, wird an jenem Tage dem David gleich, und das Haus David wird

---

diese veränderte Stellung Judas zu Jerus. und der Heidenwelt bedingt ist, ist bei dem jetzigen Text nicht zu erkennen, ob viell. in v. 4 urspr. stand, wie man schon vorgeschlagen hat: ועל בית יהודה אפקח את עיני? Der Ged. würde dann also v. 4 der sein: während Jahve es dahin bringt, dass die Heiden blind in ihr Verhängniss laufen, macht er andrerseits der Verblendung Judas, in der befangen sie sich den Heiden bei der Belagerung Jerus.'s angeschlossen haben, ein Ende. Welcher Ged. freilich die Gaue Judas bewegt, ist nicht mehr festzustellen. Gewöhnl. übers. man: Stärke sind mir die Bewohner Jerus.'s (Köhl. Keil u. a.), man nimmt אמצה = אֹמֶץ, aber diese Erkl. verstösst gegen den Context vgl. v. 2 u. v. 7, auch keine der Verss. hat hier ein Subst. gelesen, sondern vielm. ein Verb., sei es eine Ableitung von אמץ (Aqu.), sei es eine solche von מצא (LXX Trg.). Letzteren schliessen sich Stade u. a. an, wenn sie אֶמְצְאָה, oder nach aramäischer Art אַמְצָה (für אמצא) lesen, zum Impf. vgl. K. § 107, 4 und zu מצא vgl. 10 10; für לי ישבי schlägt Stade nach Trg. לְיֹשְׁבֵי vor: möchte ich doch den Bewohnern Jerus.'s genügen können durch Jahve ihren Gott. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass man für den Begr. der Hülfe ein anderes Verb. erwartet; Hitz. wollte lesen: אִם צָהֲלוּ st. אמצה לי »ob die Bewohner Jerus.'s wohl gewimmert haben zu Jahve ihrem Gott«: aber weder inhaltlich, noch sprachlich ist der Satz ohne Bedenken, צהל, namentlich mit ב, wäre höchst auffallend, und was sollte diese Frage im Zusammenhang? v. **6** Jahve bewirkt dann, dass Juda die Heiden vernichtet: letztere stehen so wehr- und hilflos den Judäern gegenüber wie das Holz dem Feuer und die Garbe der Fackel. Jerus. aber bleibt ruhig an seiner Stelle vgl. v. 14 11. Je 4 20. Das am Schluss sich findende בירושלם fehlt mit Recht in vielen codd. sowohl der lucianeischen Recens. als in jenen, welche dem von Ranke herausgegeb. alten Lateiner nahestehen, ebenso im Syrohexapl. v. **7** ist als Forts. von v. 5. 6. auffallend. Wellh. hebt mit Recht hervor, dass vorher von einer Bedrängniss Judas nicht die Rede war, im Gegentheil: Juda errettet Jerus. Hier erfährt Juda zuerst Hilfe und dann Jerus., damit sich nicht das Davidhaus und Jerus. zu sehr überhebe. Schon Wright vgl. p. 369. 371 hat darauf hingewiesen, dass unser v. eine Weiss. auf die makkabäischen Zeiten ist. Dasselbe kann aber nicht von den vorhergehenden vv. gelten; weder ist hier irgend etwas von Religionsverfolgungen angedeutet, noch haben sich die Makkabäer zuerst aus Hass gegen Jerus. den Heiden angeschlossen, noch kann man überhaupt die Makkabäer als die Juden des platten Landes im Gegens. zu den Jerusalemiten ansehen. Das sind die Gründe, wesswegen Wellh. in v. 7 eine Interpolation aus makkabäischer Zeit vermuthet. Zu תפארת als »Rühmen« vgl. Jes 10 12; dass übrigens בית דוד weder hier noch v. 4 sicher in die vorexil. Zeit weist und einen König voraussetzt, beweist v. 12ff., wo בית דוד nicht anders erscheint als Esr 8 3. 1Chr 3 17ff.

c. **12, 8—14.** An jenem Tage beschirmt Jahve die Bewohner Jerusalems, der Strauchelnde wird wie David und Davids Haus wie Gott und wie der Engel Gottes an ihrer Spitze. An jenem Tage sucht Jahve alle Heiden, die wider Jerus. gezogen sind, zu vernichten, aber über Davids Haus und Jerus.'s Bewohner giesst er den Geist der Gnade und des Flehens aus, sie schauen auf den, den sie durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Erstgebornen klagt, alle stimmen dann die Todtenklage an.

Es ist beachtenswerth, dass jeder Gedankenfortschritt in dieser Weiss. c. 12, 1 bis 13, 6 durch ביום ההוא eingeleitet wird. v. **8** setzt den Ged. von v. 6 fort: während Jahve über die Heiden die Vernichtung und zwar durch die Judäer bringt, beschirmt er

wie Gott und der Engel Jahves an ihrer Spitze. 9 Und an jenem Tage suche
ich alle Völker zu vernichten, die wider Jerusalem gekommen sind. 10 Und ich
giesse über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems einen Geist
der Gnade und des Flehens aus, und sie blicken hin *auf* . . . . ., den sie
durchbohrt haben, und klagen um ihn, wie man um den Einzigen klagt, und

die Einwohner Jerus.'s und macht selbst die Strauchelnden unter ihnen zu Helden wie David. Zu יגן בעד vgl. 9 15 יגן על. Das hier sich findende בית דויד kann nicht den jeweiligen König selber bezeichnen, denn offenbar gebraucht der Verf. nicht ohne Grund immer בית דויד, vielm. ist es offenbar Bezeichnung für die jeweilige Regierung vgl. Ps 122 5 (Wellh.) und schliesst sich mit יושב ירושלם eng zusammen: die ganze Bevölkerung, Obrigkeit und Unterthan; in keinem dieser Stücke von c. 9 ab wird jemals der König erwähnt. Zu כדויד vgl. II Sam 17 8. 18 3, und zu dem ganzen Versgliede vgl. Jo 4 10. Zu כאלהים vgl. אל גבור Jes 9 5, und zu כמלאך יהוה vgl. Ps 34 8. 35 5f. v. **9** bildet den Gegens. zu v. 8: offenbar werden die zu Helden gewordenen Einwohner Jerus.'s als an der von Jahve erstrebten Vernichtung der Heiden betheiligt gedacht. v. **10** betont, wie diese durch die Heiden über Jerus. gekommene Noth Obrigkeit und Unterthanen zur Einkehr und zur Busse bringen wird, denn sie haben in der Vergangenheit durch einen von ihnen verübten Justizmord eine schwere Schuld auf sich geladen. Auch bei Ezechiel folgt auf die Besiegung Gogs die Ausgiessung des Geistes vgl. 39 29 vgl. Jo 3 1, das Eigenthüml. unserer Stelle ist aber dies, dass hier ebenso wie vorher (vgl. die Stellung Judas zu Jerusalem) zeitgeschichtliche Momente in das eschatologische Gemälde hineingezogen werden, ohne dass wir freilich in der Lage sind anzugeben, worauf sich v. 10 bezieht. רוח חן insofern sie der Gnade Gottes zur Vergebung ihrer schweren Schuld bedürfen, nicht aber »Geist der Rührung«, insofern die Gnade Gottes ihre Herzen rührt, und רוח תחנונים insofern sie um חן flehen. תחנונים findet sich zuerst zweimal bei Jer.; שפך רוח bei Ez 39 29. Jo 3 1. 2, beide Ausdr. weisen also in spätere Zeit. Sehr schwierig ist der folgende Satz: והביטו אלי את אשר דקרו. Zunächst kann darüber kein Zweifel sein, dass Subj. in הביטו und דקרו offenbar dieselben sind, näml. בית דויד und יושב ירושלם. Aber daraus folgt nicht mit völliger Sicherheit, dass die gegenwärtige Generation auch thatsächlich den Frevel begangen hat, es ist auch denkbar, dass diese, in Einheit mit ihren Vätern gedacht, die den Frevel vollführten, diese Blutschuld noch auf sich lastend glaubt vgl. II Sam 21 1ff. (Wellh.). אלי könnte nur auf Jahve gehen, wie aber kann von ihm ausgesagt sein, dass man ihn durchbohrt habe? Köhl. Keil u. a. haben zur Erkl. 11 13 herangezogen: die schnöde Werthachtung des von ihm bestellten Heilsmittlers gilt als ihm selbst widerfahren. Aber dabei ist 1) die Identität des Verf. von c. 11 4ff. und c. 12 vorausges., was mindestens fraglich ist, und 2) rechtfertigt 11 13 keineswegs unsern Ausdruck, selbst wenn יקרתי dort ursprüngl. Text wäre: wie hätte ein derartiges Geschick des Hirten, das ihm die Heerde bereitet, in c. 11 unerwähnt bleiben und hier gleichsam nur nebenbei nachgetragen werden können? Es kommt dazu, dass hernach der von den Einwohnern Jerus.'s Vergewaltigte deutlich von dem Sprechenden unterschieden wird. Desshalb haben Ewald u. a. mit vielen codd. אליו lesen wollen, aber mit Unrecht, denn die LA. der codd. ist offenbar nur von der Verlegenheit eingegebne Conject., die sich aber um so weniger empfiehlt, als אליו אשר bezw. אליו את אשר unhebr. ist. Eine ganze Reihe von codd. der lucianeischen Recension (22. 36. 51. 62. 147 u. a.) haben übers. *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* vgl. Joh 19 37, sie scheinen demnach אֵלַי gelesen zu haben. Hitz. u. a. haben zwar bestritten, dass dieser Uebers. ein andrer Text zu Grunde liege, er sei einfach durch Auslassung von אלי zu stande gekommen, aber weist nicht *εἰς* mit Nothwendigkeit auf unser אלי? Es ist jedoch zuzugestehen, dass auch mit אלי nicht viel anzufangen ist, denn man müsste nothwendig את vor אשר tilgen, um einen erträglichen Text zu gewinnen. Vielleicht liegt hier eine Lücke im MT. vor und zwar so, dass von dem einst auf הביטו

sind bitterlich betrübt, wie man über den Erstgebornen betrübt ist. [11]An jenem Tage wird die Klage in Jerusalem gross sein wie die Klage um Hadadrimmon

---

folgenden Text nur אלי את als Trümmer geblieben sind (Wellh.). Jedenfalls darf für die Beibehaltung des MT. und gegen die eben vertretene Auffassung nicht geltend gemacht werden, dass es ja »so ganz ungewiss bliebe, wer gemeint sein soll, da der מְדֻקָּרִים von israelitischer Hand viele waren« (Hitz. vgl. Köhl.), denn weder trifft die Vorauss. zu, dass wir die Mittel besitzen, überall die zeitgeschichtl. Verhältnisse einer Weiss. zu erkennen, noch erfahren wir bei der von Hitz. Köhl. u. a vertretenen Erkl. wirklich mehr als bei der vorher geltend gemachten. Zu הביט mit אל im geistigen Sinn vgl. Ps 34 6, hier von dem demüthigen, bussfertigen Sehen d. h. sich Erinnern; דקר eig. durchbohren, hier wie der Context zeigt = tödten. Die Klage um den Einzigen bezw. den Erstgebornen zeigt die Grösse ihres Schmerzes vgl. Am 8 10. Zum Inf. המר als Forts. des verb. finit. bes. in der späteren Sprache vgl. K. § 113, 4, es ist aus dem Vorhergeh. וספדו וגו' das entsprechende Obj. zu ergänzen; andere denken an בבכי Jes 22 4. v. 11 führt den Ged. von v. 10 weiter aus. Gewöhnl. sieht man in הדדרמון den Namen einer Oertlichkeit und zwar jener, bei der Josia fiel, so dass also בבקעת מגדון die allgemeinere Ortsangabe ist, und man pflegt diese Erkl. durch Hinweis auf Hieron. zu stützen, der das zu seiner Zeit vorhandene Maximianopolis mit Adadremmon identificirt, freilich giebt er seine Quelle nicht an, aus der er erfahren haben will, dass Maximianopolis einst Adadremmon genannt sei. Die Behauptung des Hier. ist wahrscheinlich veranlasst durch die ihm als sicher feststehende Meinung, dass v. 11 sich auf die Klage um Josia beziehe. Gegen sie muss schon dies im höchsten Masse bedenkl. machen, dass der Chald. offenbar von einer derartigen Oertlichkeit nichts weiss, sonst hätte er sie sicher mit dem Tode des Josia in Verbindung gesetzt. Wellhausen hat es auch wahrscheinlich gemacht, dass der alte Name von Maximianopolis vielmehr Legio war, und dies Legio dem alten Megiddo entsprach, wofür sowohl die Lage spricht als auch die Thatsache, dass »die grosse Ebene von Legio« identisch ist mit »der Ebene von Megiddo«. Wenn man in neuerer Zeit des Hier. Behauptung meint durch den Hinweis auf die Oertlichkeit Rummâne stützen zu können, so ist dagegen geltend zu machen, dass der Name keineswegs auf Identifikation mit Hadadrimmon weist, denn Rummâne kann jede Oertlichkeit heissen, wo ein רמון d. i. ein Granatbaum steht oder gestanden hat. Die Hauptsache aber ist, dass die Vorauss. des Hier. gradezu unmöglich ist: die Todtenklage um Josia kann nur in Jerus., nicht aber in Megiddo gehalten sein, denn die geschlagenen Judäer flohen vom Schlachtfelde mit der Leiche des Königs II Reg 23 29f. Es wird daher diese schon von Trg. und Pesch. vertretene Beziehung von מספד auf die Todtenklage um Josia aufzugeben sein, offenbar bezeichnet הדדרמון nicht den Ort der Klage, was neben dem folgenden בבקעת an sich schon auffallend wäre, sondern das Obj. derselben. Baudissin stimmt dem zu, bleibt aber dennoch dabei, הדדרמון als Ortsnamen anzusehen: er komme hier als Unglücksstätte in Betracht, aber 1) ist dann die Ortsbestimmung am Schl. des v. überflüssig, nimmt doch auch B. an, dass die Klage in Jerus. gehalten wird; 2) fragt man verwundert, warum doch der Verf. sich so wunderlich ausdrückt, da doch die Nennung des Königs viel näher liegend und treffender war, insofern ja nicht die Niederlage überhaupt, sondern grade der Tod des Königs der grösste Schmerz war; 3) fehlt uns auch jede Möglichkeit, diese Vermuthung, dass Hadadrimmon der Ort jener verhängnissvollen Schlacht war, zu begründen, wie schon oben bemerkt. Hitz. und Movers haben מספד הדדרמון von der Klage um den Adonis verstanden, der vom Eber zum Tode verwundet wurde (Macrob. I, 21) und in dessen Cultus die Todtenklage (Ez 8 14) eine Rolle spielt. Demgegenüber hat Baudissin behauptet, dass diese Auffassung an dem Namen הדדרמון scheitere, denn רמון sei identisch mit dem assyrischen Luftgott Ramman, der sich als solcher auch für Syrien und Phönicien nachweisen lasse. Aber dieser Nachweis beruht auf Verkennung der von Baud.

in der Ebene Megiddo. [12]Und es klagt das Land, alle Geschlechter besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders und seine Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Nathan besonders und seine Weiber besonders. [13]Das Geschlecht des Hauses Levi besonders und seine Weiber besonders, das Geschlecht Šimʿei besonders und seine Weiber besonders, [14]alle übrig gebliebenen Geschlechter besonders und ihre Weiber besonders.

c. 13 [1]An jenem Tage wird dem Hause David und den Bewohnern Jeru-

---

angezogenen griech. Glossen bei Hesychius und Stephanus Byz., wir haben also keinen Grund, die offenbar von der Tradition angenommene Identificirung des zweiten Theils dieses Namens mit dem hebr. Namen für den Granatbaum abzulehnen, zumal »die Granate in der ganzen alten Welt eine gewisse Heiligkeit hatte, die sie wohl für den Adonis eignet«, und die Zusammenstellung der Gottheit mit dem Baume hat auch sonst ihre Analogien. אֵל und אֵלָה, אֵלוֹן etc. vgl. m. Archaeologie II, 11. Wenn Baud. aber betreffs des ersten Theils des Namens behauptet, dass derselbe vielmehr eigentlich הדד lautet, so ist auch das nicht richtig, vielmehr unterliegt es gar keinem Zweifel, dass הדד eine Bezeichnung des aramäischen Baal ist, wie das namentlich Nöldeke durch Verweisung auf Assemani dargethan hat vgl. den Index der Bibl. orient. I unter Baradatus. Es kann demnach nur die Frage sein, ob die Verbindung des רִמּוֹן mit הדד die Beziehung auf Adonis unmöglich macht, und diese Frage muss verneint werden, die Beziehung ist möglich, nicht minder die Verehrung des Adonis in der Ebene von Megiddo. Andrerseits muss freilich zugegeben werden, dass wir sonst von einer Klage um Hadadrimmon nichts wissen vgl. Baudissin Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 295ff. u. Wellhausen in Gött. gelehrte Anzeig. 1877 S. 185ff. **v. 12—14** führen den Ged. von v. 11 weiter aus: die Klage wird eine allgemeine sein, aber kein wüstes wirres Durcheinander, sondern jedes Geschlecht wird für sich, getrennt von den Weibern, seine Klage erheben. Die Breite und Formelhaftigkeit der Darstellung ist für ein prophet. Stück besonders auffallend, »es zeigt sich darin die Vorliebe für Anordnung von Feierlichkeiten und Aufzügen, die besonders in der Chronik ihr Spiel treibt« (Wellh.). Wer die hier genannten נתן und שמעי waren, wissen wir nicht, Wellh. vermuthet, dass es nicht wirkl. zur Zeit des Verf. gebräuchliche Geschlechtsnamen, sondern künstlich erfundene Bezeichnungen gewisser Stände z. B. des Standes der Schriftgelehrten sind. Aber es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass auch hier gewisse Zeitverhältnisse auf die Darstellung von Einfluss gewesen sind. Zu משפחות משפחות im distribut. Sinne vgl. K. § 123 d 2.

c. **13, 1—6**. Dann eröffnet sich für das Haus David und die Bewohner Jerus.'s eine Quelle zur Entsündigung und Reinigung. Jahve vernichtet die Götzen und entfernt die Proph. und den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande. Tritt einer noch als Proph. auf, so wird er von seinen eigenen Angehörigen geschlagen, lieber giebt er sich für einen seit seiner Jugend das Land bebauenden Ackersclaven aus. **13, 1** knüpft an 12 10 an und führt weiter aus, wie die innere Umwandlung des Davidhauses und der Bewohner Jerus.'s vor sich gehen wird: Jahve öffnet eine Quelle der Entsündigung. Auch hier erweist sich unser Verf. abhängig von Ez., der c. 47 1 von einer vom Tempel ausgehenden Quelle gesprochen, jedoch hat hier insofern eine Umbiegung stattgefunden, als diese Quelle hier eine andere Aufgabe zu erfüllen hat als jene bei Ez., sie dient zur Entsündigung, eine Abweichung, die auch durch Ez. veranlasst ist, der 36 25 Jahve sprechen lässt: »ich sprenge auf euch reines Wasser, dass ihr rein werdet von allen euren Unreinigkeiten, und von allen euren Götzen reinige ich euch«. Zu לְחַטָּאת vgl. מי חטאת Num 8 7 und zu לְנִדָּה vgl. מי נדה Num 19 9. Der Ausdruck נדה findet sich in der älteren Literatur überhaupt nicht, er kommt zuerst bei Ezech. vor. Da die Verbindungsform vor ל grammatisch unzulässig ist — das einzige Beispiel, das K. § 130, 2 anführt: Ez 26 10 ist sehr

salems eine Quelle sich öffnen für Sünde und Unreinheit. 2 Und dann an jenem
Tage, Spruch Jahves der Heerschaaren, rotte ich die Namen der Götzen aus dem
Lande aus, dass man ihrer nicht mehr gedenkt, und auch die Propheten und
den Geist der Unreinheit schaffe ich aus dem Lande fort. 3 Und wenn einer
noch ferner als Prophet auftritt, so werden seine Aeltern, sein Vater und seine
Mutter, zu ihm sagen: du sollst nicht am Leben bleiben, weil du Lüge in
Jahves Namen redest, und seine Aeltern, sein Vater und seine Mutter, werden
ihn durchbohren, wenn er als Prophet auftritt. 4 Und dann an jenem Tage wird
sich jeder Prophet seines Gesichts schämen, wenn er prophezeit, und man wird
sich nicht mehr mit dem härenen Mantel bekleiden, um zu lügen. 5 Und er
wird sagen: ich bin kein Prophet, ein Ackersmann bin ich, denn *der Acker

---

fraglich vgl. Cornill zu der Stelle —, so muss חַטָּאת geschrieben werden. v. **2** weist auf die Folgen dieser Entsündigung: Jahve beseitigt Götzendienst, Prophetie und den Geist der Unreinigkeit, eine Darlegung, die deutlich die Abhängigkeit unserer Stelle von Ez 36 25 erkennen lässt. Die eigenthümliche Form des Ged., dass Jahve dem Götzendienst ein Ende machen wird, ist durch Hos 2 19 bestimmt. Mit Unrecht hat man v. 2a für vorexil. Abfassung geltend gemacht, weil nach dem Exil die Hinneigung zum Götzendienst aufgehört habe, Stellen wie Ps 16 1ff. Job 31 26f. vgl. Jes 27 9 beweisen, dass diese Behauptung irrig ist. Eigenthümlich ist der hier zum Ausdr. kommende Gegens. gegen die Nebiim. Wie das zu verstehen ist, zeigt v. 4: der härene Mantel ist das unterscheidende Merkmal des Nabi, der in die Oeffentlichkeit tritt: diese öffentliche prophetische Thätigkeit im härenen Mantel vgl. II Reg 1 8, welche anrüchig geworden war, wird in der Zukunft aufhören. Keil u. a. haben freilich, und zwar besonders auf v. 2 fin. gestützt, behauptet, dass es sich hier nur um falsche Propheten handelt vgl. LXX Chald. Pesch., aber diese Einschränkung lassen die folgenden vv. nicht zu: die Beseitigung der Prophetie überhaupt wird in jener Endzeit erfolgen. Ganz anders denkt Joel vgl. 3 1ff. Von dieser im öffentl. Leben hervortretenden Prophetie unterscheidet der Verf. offenbar die schriftstellerische prophetische Thätigkeit, wie er selbst sie übt, und Wellh. erinnert daran, wie grade diese anonyme oder pseudonyme prophet. Schriftstellerei in dieser späteren Zeit wucherte. v. **3**. Selbst die eigenen Aeltern werden an denen, die es wagen als Propheten aufzutreten, das Gericht vollziehen von der Ueberzeugung aus, dass jeder, der mit dem Anspruch des Nabi auftritt, ein Lügner ist vgl. Dtn 13 6ff. 18 20. אביו ואמו ילדיו zeigen, wie tief in jener Zeit die Abneigung gegen die Prophetie sitzt: selbst die eigenen Aeltern werden kein Bedenken tragen, das Gericht an ihrem Sohn zu vollziehen. דקר hat nicht die allgem. Bed. »verwunden«, sondern wie 12 10 »durchbohren« = tödten vgl. Dtn 18 20. v. **4** betont nicht, dass auch Jahve selbst es an einer Desavouirung dieser Proph. nicht fehlen lassen wird, denn ihre Gesichte und Prophetie werden sich nicht erfüllen vgl. Jer 28 9, so dass also בוש = zu schanden werden Ps 22 6. 25 2. 3 u. ö., vielmehr spricht v. 4b dafür, dass בוש in seiner gewöhnl. Bed. steht: sich schämen vgl. Ez 36 32: es kommt die Zeit, wo diese Propheten selbst sich ihrer Gesichte schämen werden. Zu בהנבאתו vgl. K. § 75, Anm. 20. 21. Dann wird Niemand mehr Proph. sein wollen, sondern die einst solche Thorheit begangen, weisen das v. **5** weit von sich und werden wieder Ackersleute wie in den Tagen ihrer Jugend. ויאמר greift einen der v. 4 beschriebenen heraus, nicht aber ist der v. 3 von seinen Aeltern Gerichtete Subj., so dass man dann דקר zu »verwunden« abzuschwächen gezwungen ist. Zu לא נביא vgl. Am 7 14. Auffallend ist die Begründung כי אדם הקנני, denn 1) findet sich sonst immer das Kal; 2) versteht man die geschraubte Art des Ausdr. für den Ged.: »ich bin von meiner Jugend an Sclave« nicht; 3) giebt dieser Ged. weder eine rechte Begründung zum Vorhergehenden, noch begreift man wie der, welcher von Jugend auf Sclave war, als Proph.

ist mein Besitz* von meiner Jugend an. 6 Und sagt man zu ihm: was sind
das für Striemen zwischen deinen Händen? so sagt er: ich bin geschlagen im
Hause meiner Buhlen.

c. 14 1 Siehe, ein Tag kommt von Jahve, da wird deine Beute in deiner

---

auftreten konnte. Wenn er entlaufen war, so sollte man doch eine dahingehörige Notiz erwarten, und warum greift der Verf. einen derartigen singulären Fall heraus? Wellh. vermuthet אֲדָמָה קִנְיָנִי st. אדם הקנני: »der Acker ist mein Besitz und Gewerbe von meiner Jugend auf«. So gewönnen wir in der That eine gute Begründung des vorhergehenden Ged. — Fragt man ihn nach der Ursache seiner Striemen, so wird er frank und frei erklären, dass sie der Lohn seines früheren Treibens waren. Das ist offenbar der Sinn von v. **6**. Völlig verkehrt ist die Beziehung dieses v. 6 auf den Götzendienst, so dass hier von den Wunden die Rede wäre, die man sich selbst beibrachte, das ist schon durch הכיתי ausgeschlossen. Nicht minder unrichtig ist die Beziehung von v. 6 auf den v. 3 von seinen Aeltern Gerichteten: weder können diese מאהבי genannt werden, noch ist הכה = דקר v. 3 vgl. zu d. v. Jenes מאהבי bezeichnet Hos 2_{7}. Ez 16 u. ö. die Buhlen d. i. die Götzen. Vielleicht ist auch hier der Sinn kein andrer, so dass der Ged. der ist: ein solcher wird vorgeben, dass er die Striemen beim Buhlen bekommen (Wellh.). Fraglich bleibt בין ידיך. Keil u. a. beziehen es auf die Narben in den innern Handflächen, was aber kaum so ausgedrückt werden konnte; Hitz. u. a. verstehen es nach Analogie von II Reg 9_{24} von den Narben auf der Brust, was gleichfalls nicht ohne Bedenken ist; Wellh. erkl.: die Narben zwischen deinen Händen d. i. die vorliegen, die du nicht ableugnen kannst. Vielleicht ist der Text in diesem v. 6 nicht ganz in Ordnung, da auch der Zusammenhang mit v. 5 nicht klar ist. Zu dem hypothet. Perf. ואמר vgl. K. § 112, 5a. אשר vor הכיתי ist nicht nach K. § 121, 1 zu erkl., sondern es ist Conj. = כי und dient zur Einleitung der directen Rede wie I Sam 15_{20} u. ö. — Es ist leicht ersichtlich, dass der v. 2 zum Ausdr. gekommene Ged. mit v. 6 zum Abschluss gekommen ist. Die v. 7 folgende Aufforderung an das Schwert, sich wider Jahves Hirten zu erheben, lässt sich auf keine Weise mit c. 13_{1-6} in Zusammenhang bringen. Hitz. hat freilich unter dem Hirten den König verstanden, der Götzendienst und falsches Prophetenth. begünstigt und beschützt hatte, aber das sind willkürliche Combinationen, die in dem Text gar keinen Anhalt haben. Keil u. a. haben desshalb auch mit c. 13_{7} einen neuen Abschn. begonnen und 13_{7-9} in engsten Zusammenhang mit c. 14 gebracht, was freilich ebenso wenig möglich ist vgl. unten.

4. c. 14.

c. **14** ist ein neben dem vorhergehenden völlig selbständiges Stück, ja gewissermassen ein Gegenstück dazu, denn auch hier ist vom Kampf der Heiden wider Jerus. die Rede, freilich in ganz eigenthümlicher Art, insofern hier darauf hingewiesen wird, dass Jahve erst, nachdem die Heiden Jerusalem erobert haben, zum Kampfe erscheint, um den Rest seines Volkes zu retten.

v. **1—5**. Der Proph. stellt den ihm eigenthüml. Ged. der Eroberung Jerus.'s an den Anfang, und dann erst bringt er nach, dass Jahve alle Heiden wider Jerus. versammelt, sie erobern die Stadt, plündern die Häuser, schänden die Weiber und führen die eine Hälfte der Bewohner in die Gefangenschaft, zum Schutze der andern Hälfte aber erscheint Jahve und tritt auf die Spitze des Oelbergs, so dass dieser sich unter seinem Fusse spaltet, die eine Hälfte weicht nach Norden, die andere nach Süden, und in das also gebildete von Osten nach Westen verlaufende Thal fliehen die übrig gebliebenen Bewohner Jerusalems. Hierauf beginnt Jahve von allen Heiligen begleitet den Kampf gegen die Heiden.

v. **1 b** ist offenbar Jerus. angeredet: statt seine Eroberung zu erzählen, wird sofort auf die Folge, das Theilen der Beute, hingewiesen. Keil u. a. haben 14_{1}ff. nur als

Mitte getheilt. 2 Und ich versammle alle Völker wider Jerus. zum Streit, und
die Stadt wird eingenommen, die Häuser werden geplündert, die Weiber ge-
schändet, und die Hälfte der Stadt geht in die Verbannung, der Rest des Volkes
aber wird aus der Stadt nicht ausgerottet. 3 Dann wird Jahve herausgehen und
wider jene Völker streiten, wie zur Zeit, da er kämpfte am Tage des Streites.
4 Und seine Füsse treten an jenem Tage auf den Oelberg, der östlich von Jeru-
salem liegt, und der Oelberg wird sich in der Mitte nach Osten und Westen
spalten zu einem sehr grossen Thal, und die Hälfte des Berges weicht nach
Norden und seine andre Hälfte nach Süden. 5 Und es wird *verstopft* . . . .
. . . . dann werdet ihr fliehen, wie ihr flohet vor dem Erdbeben zur Zeit ʿUzzijas,

---

weitere Ausführung zu 13 7—9 ansehen wollen, letztere vv. aber stehen nach Keil. u. a. mit c. 12 1—13 6 in Verbindung. Es ist leicht einzusehen, dass diese ganze Auffassung unmöglich ist, weil 1) der Hirt, der 13 7ff. im Mittelpunkt steht, ebenso in c. 14 fehlt wie Jerus. in c. 13 7ff., das c. 14 im Vordergrund steht; 2) weil der Inhalt c. 14 von der Eroberung Jerus.'s direct dem in c. 12 widerspricht. Vielmehr beginnt c. 14 1 ein selbständiges Stück, das sofort dadurch kenntlich gemacht ist, dass der Verf. einen der Hauptged. an die Spitze desselben gestellt hat. Wie schon gesagt, ist der hier hervortretende Ged. von einer Eroberung Jerus.'s und einer theilweisen Exilirung seiner Bevölkerung durch die am Tage Jahves vor Jerus. versammelten Heiden v. 2 unserm Verf. eigenthümlich; die Erkenntniss, aus welcher Wurzel diese Vorstellung von den vor Jerus. versammelten Heiden hervorgewachsen ist, nämlich aus dem Bestreben Jahves Ehre, die durch Jerus.'s Eroberung in den Augen der Heiden gefährdet ist, wider vor aller Welt herzustellen — diese Erkenntniss ist ganz verloren gegangen, man wird demnach eine ziemliche Spanne Zeit zwischen Ez 38f. und unsern Verf. legen müssen. Zu ל in 1a zur Bezeichn. des Urhebers bezw. der bewirkenden Ursache vgl. das ל bei Pass. oder Verben mit passiver Bedeut. K. § 121, 3. v. **3—5** geben die positive Ausführung zum Schluss von v. 2: durch Jahves Erscheinen erfolgt die Rettung. Da Jerusalem in den Händen der Heiden ist, so kann Jahve nicht, wie bei Joel, vom Zion aus zur Rettung erscheinen, und Jerus. kann nicht die feste Zufluchtsstätte sein, vielm. kommt Jahve, wie v. 4 zeigt, vom Himmel her, und es bedarf besonderer Veranstaltungen zur Rettung dieses Restes, auf die v. 4 hinweist. v. 3b ist ohne Bedeutung für den Zusammenhang und hat nur den Zweck einen zweigliedrigen Vers zu schaffen. קְרָב ist ein Aramaism., der sich nur in Pss. Hi. und Koh. findet. Indem Jahve mit seinem Fuss den Oelberg berührt, spaltet sich unter ihm derselbe vgl. Jdc 5 5. Na 1 5. Ex 19 18 u. ö., und zwar geht der Spalt von Westen nach Osten, so dass der Oelberg sich in zwei Theile theilt, von denen der eine nach Norden, der andere nach Süden entweicht und dadurch ein grosses Thal bildet v. **4**. Zu גיא als stat. abs. vgl. K. § 93, 1 Anm. 5b. 128, 2 Anm. 3 Note. Nach Jos. ant. XX, 8. 6 lag der Oelberg, der höher als der Zion war, 5 Stadien von Jerus. v. **5** weist nun jedenfalls auf die durch das Erscheinen Jahves bewirkte Errettung, aber im Einzelnen bleiben manche Räthsel. Gewöhnl. versteht man גיא הרי von dem v. 4 erwähnten Thal, nur ist nicht recht zu sehen, was das הָרַי hier soll, da vorher von הר הזיתים die Rede war, und warum wäre das ונסתם noch einmal aufgenommen, da doch der sofort folgende Satz כאשר וגו' keinen neuen Ged. beibringt? LXX hat dreimal וְנִסְתַּם bezw. נִסְתַּם gelesen, was auch von Bredenk. u. a. angenommen ist, aber jedenfalls für 5b mit Unrecht, weder sähe man ein, warum das erste ונסתם aufgenommen wird, noch wäre so מפני verständlich, letzteres spricht für die Richtigkeit der mass. Vocalisation in v. 5b. Anders ist das in 5a: hier haben LXX Chald. Symm. und die babylon. codd. wohl mit Recht וְנִסְתַּם gelesen, so dass, wie Wellh. vermuthet, die Beschreibung der geologischen Veränderungen, die durch Jahves Betreten des Oelberges hervorgerufen werden, bis אצל fortgesetzt wird, und

des Königs von Juda, und Jahve mein Gott wird kommen *und* alle Heiligen *mit ihm*. 6 Und dann wird es weder *Hitze* noch *Kälte* noch *Frost*

zwar wird der Satz כי וגו' die Begründung dafür angeben, dass durch diese Katastrophe גיא הרי verschüttet werden konnte. Leider ist ein sicheres Verständniss des Textes nicht mehr möglich, weil wir weder גיא הרי bezw. גיא הרים bestimmen können, noch auch אצל, ja wir müssen sogar vermuthen, dass der Text nicht ganz in Ordnung ist: jedenfalls ist הרי neben הרים auffallend, mindestens sollte doch הרים nach הרי determinirt sein. Wellh. vermuthete, dass viell. urspr. גיא חִנֹּם stand. כאשר נסתם bietet in jedem Fall erhebliche Schwierigkeiten für alle, welche sich gegen das Zugeständniss sperren, dass bisweilen absichtlich ein archaistisches Colorit den Weiss. gegeben ist, denn sowohl die Vertreter der traditionellen Exegese, welche unser Cap. vom Verf. von c. 1—8 ableiten, als auch die der älteren kritischen Richtung, welche unser Cap. in die letzte Zeit vor dem Untergang des jüd. Staates setzen, müssen zugeben, dass der Satz כאשר וגו' in der von ihnen angenommenen Zeit eigentl. keinen rechten Sinn hat, er ist, falls man die archaistische Art des Ausdrucks bestreitet, nur dann verständlich, wenn wenigstens ein Theil der Angeredeten das Ereigniss unter Usia noch erlebt hat. Da das aus mannigfachen Gründen undenkbar ist, so bleibt nur die Möglichkeit, dass der Satz einer gelehrten Reminiscenz an Am 1 1 sein Dasein verdankt und geschrieben ist in der Abs., der Darstellung ein archaist. Colorit zu geben. Auffallend ist der Schl. des MT., insofern man eine Anrede an Jahve hier nicht erwartet. LXX und Syr. haben mit Recht עִמּוֹ gelesen und ebenso וְכָל. קדשים sind die Engel, die mit ihm zum Kampf erscheinen. Der Ausdr. ist wahrscheinl. nachexilisch vgl. Job 5 1. Ps 89 6. 8. Dan 7 9f.; er findet sich freilich auch Dtn 33 3, aber hier ist der Text unsicher vgl. Baudissin Studien zur sem. Religionsgesch. II, 5ff. und W. R. Smith Lect. on the Rel. of the Sem. 90. 132ff. v. **6** f. beschreiben diesen Tag Jahves näher. Auffallend ist v. 6 insofern, als der damit eng zusammenhängende v. 7 den Tag offenbar als immerwährenden bezeichnen will. Köhl. Bredenk. u. a. haben freilich den Ged. in v. 7 gefunden: der Tag werde weder Tag noch Nacht sein d. h. ein Zustand unheimlicher grauenvoller Dämmerung, aber weder hätte dieser Ged. in dieser rein negativen Form so ausgedrückt werden können, noch begriffe man eine derartige Beschreibung. ist dieser Tag Jahves doch der Tag der Errettung für sein Volk, und wie schlösse sich v. 7 b an diesen Ged. an? Noch viel weniger kann der Ged. der von Keil statuirte sein: die Naturordnung wird umgekehrt, der Tag gleicht der Nacht, und der Abend bringt das Licht, vielmehr bringt לא יום ולא וגו' die Erkl. zu והיה יום אחד, das man freilich nur als e i n Tag, aber nicht als e i n z i g a r t i g e r Tag (Keil u. a.) erklären darf, denn אחד lässt sich so weder durch Ez 7 5, noch durch Cnt 6 9 rechtfertigen: e i n Tag wird es sein ohne den Wechsel von Tag und Nacht; so schliesst sich auch allein 7 b an: gegen die Zeit der Dämmerung wird Licht sein vgl. Jes 30 26. 60 19f. Kann das aber allein der Sinn von v. 7 sein, so stösst sich damit v. 6: an jenem Tage wird kein Licht sein. Auch die folgenden Worte sind schwierig. Gewöhnl. liest man: יְקָרוֹת יְקִפָּאוּן, und übers.: die Prächtigen werden zerrinnen (Keil u. a.), aber dabei fällt auf 1) die Incongruenz von Subj. und Präd., 2) das Fehlen des ו vor יקרות und 3) ist sowohl קפא, das sonst = sich zusammenziehen ist, wie auch יקרות = Gestirne, nicht ohne Bedenken, jedenfalls reicht Job 31 26 zum Beweis für letzteres nicht aus. LXX Syr. Symm. haben hier nomina gelesen und zwar offenbar יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן »und Kälte und Frost«, denn eine Nominalbildung יקרות zu קרר ist unmöglich, und zur Bildung קִפָּאוֹן vgl. זִכָּרוֹן etc.; mit dieser zum Theil auch vom Ḳere gebotenen LA. gewinnen wir einen treffenden Sinn. Dann ergiebt sich freilich auch von hier aus, dass אור unmöglich ist, denn »Licht« und »Kälte« können nicht nebeneinandergestellt sein. Vergleicht man v. 7, wo Tag und Nacht d. i. Licht und Finsterniss gegenübergestellt sind, so erwartet man hier statt des Lichtes vielm. »Wärme, Hitze«, in der That wird mit Wellh. חֹם st. אור zu lesen sein: wie kein Wechsel von Licht und Finsterniss, so findet auch kein solcher

geben, 7 und es wird ein Einziger Tag sein — *er ist Jahve bekannt* — weder
Tag noch Nacht, und zur Abendzeit wird Licht sein. 8 Und dann an jenem
Tage gehen lebendige Wasser von Jerusalem aus, deren eine Häfte zum öst-
lichen und deren andere Hälfte zum westlichen Meere läuft, im Sommer und im
Winter werden *sie* vorhanden sein. 9 Und Jahve wird König über die ganze
Erde, an jenem Tage wird Jahve e i n e r und sein Name e i n e r sein. 10 Das ganze
Land wird sich zur Ebene wandeln von Geba' bis Rimmon südlich von Jerusalem,
dies aber wird hoch und auf seiner Stätte bewohnt sein vom Thore Benja-
min bis zum ersten Thor, bis zum Eckthor, und vom Thurm Ḥananels bis zu

---

von Hitze und Kälte statt. In v. **7** ist הוא יודע ליהוה wohl, wie Wellh. vermuthet hat, »ein Stossseufzer, gläubig und resignirt zugleich«, der für die Zeitlosigkeit der eschatologischen Hoffnungen characteristisch ist. Die vorexilische Zeit dachte ganz anders über den Anbruch des Tages Jahves. v. **8** weist auf die in jenen Tagen von Jerus. ausgehende Quelle, die offenbar im Anschluss an Ez 47 ein fester Bestandtheil der eschatologischen Hoffnungen war vgl. Jo 4 18: bei Ez. geht die Quelle vom Tempel aus, der wie der Ausgangspunkt der relig. und sittl. Kräfte, so auch der der Fruchtbarkeit ist: diese Quelle befruchtet die Ostmark und macht das todte Meer gesund. Hier geht die Quelle von Jerus. aus und fliesst nach Osten und Westen, so dass sie dem gesammten Lande Fruchtbarkeit giebt. Wenn hier statt des Tempels Jerus. erscheint, so hat das vielleicht in den veränderten Verhältnissen seinen Grund: Ez. schrieb im Exil und schaut auf die mit dem Wiedererstehen des Tempels gegebene Erneuerung, unser Verf. schreibt zu einer Zeit, wo der Tempel längst wiedererstanden war, ohne dass die Tempelquelle zum unüberschreitbaren Strom geworden war vgl. Stade ZATW I, 81 ff. קַדְמוֹנִי findet sich nur bei späteren Schriftstellern. Am Schl. des v. ist doch wohl יהיו zu lesen (Wellh.), zu dem מים Subj. ist. Dann wird Jahve König über die ganze Welt d. h. als solcher anerkannt und verehrt. Mit Rücksicht auf כל הארץ v. 10 wollten Keil u. a. כל הארץ auch hier von Palästina verstehen, aber die sich so ergebende Aussage wäre in diesem Zusammenhange ziemlich nichtssagend, vielm. muss der Ausdruck hier die ganze Erde bezeichnen: der Besiegung der Heidenwelt, gegen die Jahve eingeschritten ist v. 3 f., entspr. die Anerkennung Jahves als Herrscher durch diese besiegte Heidenwelt. v. **9** b scheint in directem Gegens. zu Mal 1 11ff. zu stehen, wo der Ged. ausgesprochen wird, dass die Heiden Jahve unter anderm Namen dienen, so dass die von diesen dargebrachten Opfer im Grunde ihm gelten: demgegenüber hebt unser Verf. hervor, wie Jahve Einer ist und als solcher auch auf Erden anerkannt wird, was seinen Ausdruck in dem e i n e n Jahve-Cultus findet. v. **10** weist auf die Lage Jerus.'s, das hier offenbar als Wohns. dieses Königs genannt wird: während das ganze Land ringsum zur Ebene wird, liegt Jerus. allein hoch und erhaben da, eine Darstellung, die viell. auf Jes 2 2ff. und Mch 4 1ff. zurückgeht. Durch מגבע לרמון נגב ירושלם wird כל הארץ als das Land um Jerus. bestimmt, denn jene Worte eng mit בערבה zu verbinden (Umbr. u. a.) ist unmöglich, da zwischen diesen Orten keine ערבה war. Letzteres ist aber nicht das Blachfeld des Jordan, das sogen. Ghôr, so dass der Ged. wäre: das Land soll so fruchtbar werden wie dies Ghôr (Hitz.-Stein., Keil u. a.), vielm. weist der Gegens. darauf, ערבה hier in dem allgem. Sinn der Ebene zu nehmen: das jetzige Gebirgsland wird zur Ebene, nur Jerus. allein liegt auf hohem Berge. גבע ist der nördlichste Grenzort Judas II Reg 23 8, jetzt 'Geba' auf der Ebene südl. von der Suwênit-Kluft vgl. Baed. Pal.[3] S. 120 f. רמון, das durch seinen Zusatz von jenem nördl. Rimmon Jos 19 13 unterschieden wird, ist das an der Südgrenze Palästinas Jos 15 32. 19 7, wohl = עין רמון = heut. Umm er-Rummamîn nördl. von Beerseba vgl. Robinson Pal. III, 213. Zu der Form ראמה = רָמָה vgl. קָאם Hos 10 14. K. § 72 Anm. 1, und zu וישבה תחתיה vgl. 12 6. למשער וגו׳ bestimmen den Umfang der Stadt, wie er offenbar wohl zur

den Königskeltern. 11 Und sie werden darin wohnen, und kein Bann wird mehr
eintreten, und Jerusalem wird in Sicherheit daliegen. 12 Und das wird der Schlag
sein, womit Jahve alle Völker, die wider Jerusalem stritten, schlägt: er wird ihr
Fleisch vermodern lassen, während sie noch auf ihren Füssen stehen, ihr Auge
soll in seiner Höhle vermodern, und ihre Zunge soll in *ihrem* Munde vermodern.
13 *Und dann an jenem Tage wird ein grosser von Jahve gewirkter
Schrecken unter ihnen entstehen, und Einer wird die Hand des Andern ergreifen,
und des Einen Hand wird sich wider die des Nächsten erheben.*
14 *Und auch Juda wird wider Jerusalem streiten, und dahingerafft werden die Schätze aller
Völker ringsum: Gold und Silber und Kleider in sehr grosser Menge.*
15 Und ebenso wird der Schlag gegen die Rosse, Maulthiere, Kamele und Esel und

---

Zeit des Verf. bestand. שער בנימן ist schwerlich identisch mit שער אפרים II Reg 14 13. Neh 8 16, das sich in der Nordmauer befand und zwar wahrscheinl. noch auf der Höhe, denn dann hätte der Verf. von diesem Punkt aus sich nach Osten und Westen gewandt, eine umständl. Art des Ausdrucks, die er doch leicht hätte durch Nennung der Endpunkte im Osten und Westen vermeiden können, vielm. ist das Thor wohl weiter im Osten zu suchen und viell. mit dem Schafthor identisch vgl. ZDPV VIII, 282. שער הפנים lag wahrscheinl. an der Westecke dieser nördl. Mauer = שער הפנה II Reg 14 13. Jer 31 38. Hitz. u. a. haben mit letzterem שער הראשון identisch angesehen, so dass עד שער הפנים Appos. wäre, aber man begriffe den Zweck einer solchen Doppelangabe nicht, wahrscheinlicher ist שער הראשון vielm. identisch mit שער הישנה Neh 3 6. 12 39, über welches die Mauer weiter zum Eckthor lief, so dass also die Ausdehnung der Stadt nach Osten und Westen angegeben ist. מגדל חננאל befand sich wahrscheinlich an der Nordostecke der Stadt vgl. Neh 3 1. 12 39, während יקבי המלך wohl im Süden bei dem königl. Garten lagen, der offenbar in der Nähe des Palastes Davids Neh 12 37 vgl. I Reg 1 33 zu suchen ist, demnach wäre hier die Ausdehnung der Stadt von Norden nach Süden angegeben. Die Bewohner dieser Stadt werden nicht mehr in das Exil müssen v. 2, sondern in Jerus. wohnen, wo kein Bann sie treffen wird. v. **11**. Der Verf. knüpft in Bezug auf letztere Verkündigung an ältere Vorstellungen an: schon Jeremja 25 9 hatte gedroht: und ich banne sie und mache sie zum Entsetzen etc., daran knüpft Jes 43 28 an und ähnlich schloss Mal 3 24. v. **12** bringt die Vernichtung der wider Jerus. kriegenden Heiden. Die Suff. der 3. Pers. Sing. stehen in distributivem Sinn vgl. Hos 4 8. K. § 145, 5 Anm. Zum Inf. abs. המק statt des verb. fin. vgl. K. § 113, 4. Statt בפיהן ist offenbar בפיהו zu lesen (Wellh.), wie durch לשונו gefordert wird. Zum Inhalt des v. vgl. Ez 38 22. Der Ged. von v. 12 findet seine Forts. in v. 15, denn כֵּן geht deutlich wie auch der Schl. von v. 15 beweist, auf v. 12: wie die Menschen, so gehen auch die Thiere zu Grunde, welche sich im heidnischen Lager befinden. Diese eng zusammengehörenden vv. werden jetzt durch v. **13** f. getrennt, die hier nicht ursprüngl. sein können, ja überhaupt nicht von diesem Verf. herrühren, sondern wie v. 14 zeigt, von einem Spätern mit dem Blick auf c. 12 geschrieben sind. מהומת־יהוה ist eine von Jahve gesandte Verwirrung vgl. 12 4. Jes 22 5. I Sam 5 11. Dem Zusammenhang entspr. kann auch das Ergreifen der Hand des Einen durch den Andern nur den Zweck des Kampfes haben, wie das der Schluss des v. noch deutlicher sagt vgl. Jdc 7 22. II Chr 20 23. Ez 38 21. Auffallend ist עלתה, das sich so von ־ה nie findet, vielm. sollte man והיתה erwarten, doch scheinen die Verss. schon ebenso gelesen zu haben, auch sonst wird wohl leblosen Dingen ein עלה zugeschrieben. v. **14** führt den Ged. des gegenseitigen Vernichtungskampfes, offenbar in Erinnerung an c. 12, mit Rücks. auf Juda und Jerus. aus. Keil, Stade u. a. haben die Schwierigkeit eines derartigen Ged. in diesem Zusammenhange erkannt, aber daraus folgt keineswegs, dass man nun בירושלם local fassen und die Heiden als Obj. des Kampfes der Judäer ansehen

wider alles Vieh in jenen Lagern sein, ebenso wie dieser Schlag. 16 Und alle,
die von den Völkern übrig geblieben sind, die wider Jerusalem zogen, werden
von Jahr zu Jahr hinaufziehen, um den König Jahve der Heerschaaren anzu-
beten und das Hüttenfest zu feiern. 17 Und die von den Völkern der Erde
nicht nach Jerusalem hinaufziehen, um den König Jahve der Heerschaaren an-
zubeten, über die wird kein Regen kommen. 18 Und wenn das Volk der Aegypter
nicht hinaufzieht und kommt, so wird über sie der Schlag *nicht* kommen,
womit Jahve die Völker schlägt, welche nicht hinaufziehen, das Hüttenfest zu

---

muss: dieses Obj. hätte doch irgendwie, namentl. nach v. 13, angedeutet werden müssen, vgl. Ex 17 8, worauf man sich gewöhnlich beruft, vielmehr ergiebt sich der Schluss v. 13. 14, als dem Zusammenhang fremd, auszuscheiden. Bei jener von Keil, Stade u. a. vertretenen Erkl. von v. 14a würde sich auch die LA. וְאָסַף (LXX) empfehlen; anders ist das bei der allein wahrscheinlichen Auffass. von v. 14a, ihr entspr. wird man bei der LA. נֶאֱסַף bleiben müssen. Wellh. hebt mit Recht hervor, dass die Aussagen nur lose miteinander zusammenhängen: während v. 13 auf Ez 38 21 zurückgeht, ist v. 14a durch c. 12 bedingt, und in 14b klingen Ged. wie Ez 39 10 nach. **v. 16—19** heben die Wirkungen heraus, welche der Anbruch des Gottesreiches auf die übrig gebliebenen Heiden haben wird: alle Jahr zum Hüttenfest ziehen sie nach Jerus., um den König Jahve der Heerschaaren anzubeten. Es sind Erwartungen, die sich unter dem Einfluss von Jes 2 2ff. Mch 4 1ff. gebildet haben, aber freilich characteristisch sind für den Geist der Zeit, in der unser Stück entstanden ist: während nach Jes 2 2ff. Mch 4 1ff. die Völker nach Zion pilgern, damit Jahve sie belehre, gehen sie nach unserm Verf. nach Jerus. — um das Laubhüttenfest zu feiern, eine Anschauung, die durchaus begreiflich ist in einer Zeit, in der die Festwallfahrt nach Jerus. von der grössten Bedeutung für die Verbindung der jüdischen Diaspora mit Jerusalem war. **v. 16** setzt voraus, dass nicht alle Heiden, die wider Jerus. gezogen sind, von dem Vernichtungsgericht getroffen werden, sondern dass ein Theil, offenbar unter dem Eindruck der Thaten Jahves, sich zu ihm bekehrt: diese שארית der Heidenwelt entspr. so der שארית Israels bei Jes. Zu dem vorangestellten כל הנותר bringt ועלו das Präd., und zu והיה als Einführung des zukünftigen Ereignisses vgl. K. § 112, 4 Anm. 1. Grade die Feier des Hüttenfestes wird gefordert, weil dies ja ohne Zweifel das wichtigste unter den drei Erntefesten gewesen ist, darum auch »das Fest« schlechthin vgl. Hos 9 1ff., die Forderung an allen drei Festen in Jerus. zu erscheinen, war natürlich practisch undurchführbar vgl. Jes 66 23. Es ist übrigens auch das bedeutungsvoll, dass auch noch in dieser Zeit die enge Verknüpfung der Religion mit der Natur deutlich heraustritt: wie die Natur die Grundlage, so ist der Natursegen das Ziel der Religion. Es wirkt bis in diese späte Zeit die Religionsauffassung der alten Zeit, eines Hosea u. a. nach. Wenn Keil u. a. behaupten, dass das Laubhüttenfest in Betracht komme als Dankfest für die gnädige Bewahrung Israels auf seiner Irrfahrt durch die Wüste und für seine Einführung in das verheissene Land voll herrlicher Güter, wodurch es zum Schattenbild der Seligkeit im Reiche Gottes wurde, so wird diese Behauptung sofort durch **v. 17**f. widerlegt: der Dank für den empfangenen Segen Gottes ist die Bedingung für neu zu empfangenden, darum geht der leer in Zukunft aus, der jenen Dank unterlässt. הגשם kommt lediglich als unerlässl. Vorauss. für die Fruchtbarkeit in Betracht: bleibt der Regen aus, giebt es keine Ernte. **v. 18** nimmt auf Aegypten Rücks., das des Regens nicht in der gleichen Weise wie die andern Völker bedarf, da seine Fruchtbarkeit von der Nilüberschwemmung abhängig ist. Bei dem jetzigen Text von v. 18 ergeben sich freilich erhebliche Schwierigkeiten, denn gewöhnl. sieht man in ולא עליהם den Nachs., zu dem הגשם zu ergänzen sein soll, aber 1) ist das nicht ohne Bedenken. 2) wäre der Ged. auffallend, da der Regen für Aegypten keine besondere Bedeut. hat, 3) macht der Anschluss von תהיה וגו׳ Schwierigkeiten, ein derartiges asyndetisches

feiern. 19 Das wird die Strafe Aegyptens und die Strafe aller Völker sein,
welche nicht hinaufziehen, das Hüttenfest zu feiern. 20 An jenem Tage wird auf
den Schellen der Rosse stehen: heilig Jahve, und die Töpfe in Jahves Hause
werden den Opferschalen vor dem Altar gleichen. 21 Und jeder Topf in Jerusalem
und in Juda wird Jahve der Heerschaaren heilig sein, und alle Opferer
werden kommen und von ihnen nehmen und darin kochen. Und kein Schacherer
wird mehr an jenem Tage im Hause Jahves der Heerschaaren sein.

תהיה ist in jedem Fall auffallend, 4) begriffe man auch die besondere Heraushebung Aegyptens nicht. LXX Syr. haben לא vor עליהם nicht gelesen, und ohne dies לא ergiebt sich in der That ein klarer Sinn: Auch die Aegypter werden von Gottes Schlag getroffen wie die andern Völker. Woran der Verf. bei המגפה gedacht, ist freilich schwer zu sagen: am einfachsten wird man an Misswachs bezw. Hungersnoth denken, bei den Einen durch das Ausbleiben des Regens, bei den Andern durch das Ausbleiben der Nilüberschwemmung hervorgerufen. In v. **19** muss חטאת natürl. im Sinn der Strafe gebraucht sein vgl. Num 32 23. Jes 5 18. Dann werden die Rosse, die sonst kriegerischen Zwecken dienten und ein Gegenstand des Hasses Jahves und der Propheten waren und darum mit Vernichtung bedroht wurden vgl. 9 10. Mch 5 9 u. ö., Jahves Eigenth. sein und seinen Namen auf ihren Schellen tragen vgl. Ex 28 36. Damit ist von selbst gegeben, dass sie ihren widergöttl. Zwecken entzogen sind. Fraglich ist der Ged. von v. **20** a. Meist findet man hier den Sinn: die Töpfe im Tempel werden so heilig sein wie die Opferschalen, mit denen die Priester das Opferblut am Altar auffingen. Aber heilig waren die einen wie die andern; freilich haftet dem Blut eine besondere Heiligkeit an, aber bekanntl. galt ja auch das Fleisch gewisser Opfer später als hochheilig, so dass jedes irdene Gefäss, in dem es gekocht wurde, zerbrochen werden musste vgl. Lev 6 17 ff. Wellh. hat daher das tert. comp. in v. 20 a in der Grösse gefunden: die Töpfe werden so gross sein wie die Opferschalen. v. **21** lässt sich in der That mit einem gewissen Recht für diese Auffass. geltend machen: denn wenn hier darauf hingewiesen wird, dass die in Jerus. zusammenströmenden Opfernden Töpfe aus Jerus. und Juda nehmen werden und nehmen können, um darin ihre Opfer zu kochen, so beweist das klar, dass v. 16 ff. offenbar der Anlass für diese vv. 20 f. gewesen sind: die ungeheure Zahl der Opfernden erfordert besondere Massregeln: alle Töpfe in Jerus. und Juda werden Jahve heilig sein und so verwendbar für cultische Zwecke. Freilich wird man sich hüten müssen in v. 21 bei den vorliegenden Worten stehen zu bleiben: der dem Verf. im Sinne liegende Ged. ist offenbar doch der, dass dann in jener Zeit Jerus. überhaupt heilig sein wird vgl. Jo 4 17, ein Ged., der in mannigfachen Variationen zum Ausdruck kommt vgl. Jer 31 40. Jes 60 20. 61 6. 62 12. 66 21. Die besondere Form des Ged. ist durch v. 16 ff. veranlasst. Der Schl. von v. 21 klingt an Jo 4 17 an, während aber dort von זרים die Rede ist, die Jerus. nicht betreten sollen, heisst es hier, dass hinfort kein כנעני in Jahves Hause sein soll. עוד bildet wohl den Gegens. zur Gegenwart des Verf., in der ein solcher Unfug noch bestand. Vgl. zu כנעני 11 7. 11 und zu v. 21 b vgl. Mt 21 12. Uebrigens höchst beachtenswerth ist die Stellung, die auch hier c. 14 Jerus. einnimmt, es steht so durchaus im Mittelpunkt, dass Juda daneben nur als ziemlich bedeutungsloses Appendix in Betracht kommt.

Maleachi.

§ I. Das Buch Maleachi.

Das Buch Maleachi zerfällt in sechs kleinere Abschnitte:

1) c. 1 2—5. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Hass gegen Esau: Jahve hat ihr Land zur Wüste gemacht, und selbst wenn die Edomiter die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie abermals zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, dass Jahve gross ist über die Grenzen Israels hinaus.

2) 1 6—2 9. M. wendet sich gegen die Priester, welche es an der schuldigen Liebe und Ehrfurcht gegen Jahve, ihren Vater und Herrn, fehlen lassen: sie bringen minderwerthige Opfer dar in der Meinung, dass das für Jahves Tisch gut genug sei. Das ist um so schlimmer, als aller Orten in der Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, nur Israels Priester entweihen ihn durch ihre schlechten Gaben. Solche Opfer kann Jahve nicht gnädig annehmen. Zugleich wendet sich M. gegen die Betrüger unter den Laien, welche verkümmerte Thiere darbringen, während sie männliche aus ihren Heerden gelobt haben. Jahve wird desshalb der Priester Segen in Fluch wandeln. Einst gab Jahve in Folge seines Bundes mit Levi ihm Leben und Heil, auch Ehrfurcht, dass er sich vor ihm demüthigte. Auf seinen Lippen war Weisung der Wahrheit, und Betrug fand sich in seinem Munde nicht. Wie anders ist das bei ihnen, die durch ihre Weisung viele zu Fall gebracht und durch ihr ganzes Verhalten den Bund mit Levi verderbt haben! Darum hat Jahve sie auch bei dem Volke verächtlich gemacht.

3) 2 10—16. M. eifert gegen die Ehen mit ausländischen Weibern, die ja einer fremden Religion zugehören. Dadurch wird das Heiligthum Jahves entweiht, desshalb sollen solche Frevler aus der Gemeinde ausgerottet werden. Zugleich bedroht er die, welche ihre israel. Weiber grundlos entlassen und so Jahves Zorn herausfordern, der der Zeuge und Rächer des Frevels ist. Solch Verhalten verstösst gegen die Liebe und Treue, die sie einander als Kinder Eines Vaters sich schuldig sind. Haben die Weiber ihnen Nachkommen geschenkt, so fehlt jeder Grund sich von ihnen zu trennen. Solche Treulosigkeiten gegen die Weiber sind die Ursache der Leiden, die über sie gekommen sind und ihnen beweisen, dass Jahve ihre Opfer nicht gnädig annimmt.

4) 2_{17}—3_{5} richten sich gegen die Ungeduldigen, welche aus der Verzögerung des Tages Jahves den Schluss ziehen, dass Jahve wohl gar Gefallen an dem Bösen habe. Jahve wird seinen Engel vor sich her senden, damit der ihm den Weg bereite, danach wird der Herr selbst zu seinem Tempel kommen und der Engel des Bundes, dessen Kommen sie herbeisehnen. Jahve wird dann ein Läuterungsgericht halten, zunächst über die Söhne Levis, damit sie Jahve Opfer in Gerechtigkeit darbringen, und Jahve wieder wie einst an solchen Opfern Wohlgefallen habe. Danach wird er als Ankläger wider alle Frevler auftreten, die schnell von seinem Gericht ereilt werden.

5) 3_{6}—$_{12}$. M. wendet sich gegen den angesichts der gegenwärtigen Bedrängnisse erhobenen Vorwurf: Jahve sei ein andrer geworden wie ehedem, er stehe nicht mehr wie einst zu Israel. Nicht er ist ein andrer geworden, sondern sie, was sich darin zeigt, dass sie Jahve beim Zehnten und der Abgabe betrügen. Bringen sie ihm unverkürzt den Zehnten dar, so wird Jahve ihr Land wieder mit Fruchtbarkeit segnen und so den Fluch von ihnen nehmen, so dass Juda ein Land des Wohlgefallens sein wird.

6) 3_{13}—$_{22}$ ist dem Abschnitt 2_{17}ff. parallel: M. straft die Rede der ungeduldigen Frommen, welche meinen, es sei umsonst Jahve zu dienen, man müsse vielmehr die übermüthigen Frevler glücklich preisen, da ihnen alles gelingt; selbst wenn sie Jahve auf die Probe stellen, kommen sie ohne Schaden davon. Aber Jahve hat ein Merkbuch, in das er die Namen der Frommen geschrieben hat. Sie werden am Tage, wo er eingreifen wird, sein Eigenthum, und er wird gegen sie milde sein wie ein Vater gegen seinen lieben Sohn. Dann werden sie erkennen, was für ein Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen ist. Denn diese Gottlosen werden zur Spreu, die Jahves Tag verbrennt, dagegen den Frommen geht die Sonne der Gerechtigkeit auf, die ihnen Heilung bringt, Sie werden dann fröhlich sein und die Gottlosen zertreten. Darum gilt es, des Gesetzes Moses eingedenk zu bleiben.

$3_{23.\,24}$ bringen einen Nachtrag zu 3_{1}: Jahve wird den Proph. Elia vor sich hersenden, damit er das Herz der Söhne den Vätern und das der Väter den Söhnen zuwende, damit Jahve nicht das Land mit dem Banne schlage.

§ 2. Ueber den Verf. und die Zeit seiner Wirksamkeit.

Unser Buch wird in der Ueberschrift genannt משא דבר י׳ אל ישראל ביד מלאכי. Danach hat man sich gewöhnt, Maleachi als Verf. unsers Buches anzusehen. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Ueberschr. nicht von dem Verf. des Buches selbst herrührt, sondern auf dieselbe Hand zurückgeht, von der Zch 9_{1}. 12_{1} stammen: alle drei Ueberschriften haben das nur an diesen Stellen sich findende משא דבר י׳ vgl. zu Zch 9_{1}. Ist dieser Schluss richtig, so ist es sehr fraglich, ob מלאכי der eigentliche Name des Verf. unsers Buches ist, sondern sehr wahrscheinlich ist dies מלאכי vom Verf. der Ueberschr. aus 3_{1} genommen, eine Eigenthümlichkeit, die wir mehrfach bei der Bildung von Ueberschriften beobachten können vgl. Jes 22_{1} u. ö. Schon LXX und Targ. haben

מלאכי nicht als nom. propr. gefasst, und bis in die neueste Zeit ist diese Anschauung mit Recht verteidigt. Lässt sich mit Grund diese Ansicht nicht mehr bestreiten, so muss man zugeben, dass uns der Verf. völlig unbekannt ist, da innerhalb des Buches sich der Name desselben nicht findet.

Ueber die Zeit, in der dasselbe geschrieben ist, erhalten wir aus der Ueberschrift keine Auskunft, wir sind vielmehr darauf angewiesen, aus den Andeutungen des Buches dieselbe zu bestimmen. Gewöhnlich pflegt man die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit des Nehemia als die Zeit der Entstehung anzusehen. Man beruft sich dafür 1) auf die 2 10ff. sich findende Polemik gegen die Ehen mit heidnischen Weibern, gegen die bekanntlich auch Nehemja kämpfte vgl. 2 10ff. Neh 13 23ff. Dagegen hatte sich freilich auch schon Esra gewandt vgl. Esr 9f., dennoch sei es nicht rathsam mit unserem Buch in die Zeit vor Ankunft des Nehemia zu gehen, weil 2) unser Buch mit seinem Tadel der nachlässigen Entrichtung des Zehnten auffallend mit Neh 13 10ff. übereinstimme; überhaupt die Art, wie Mal. vom Gesetz Mosis rede 3 22 und auf genaue Erfüllung seiner einzelnen Bestimmungen dringe, habe die Bekanntmachung des Gesetzes durch Esra und die Verpflichtung des Volkes darauf Neh 8—10 offenbar zur Voraussetzung. Aber keiner dieser Gründe ist zwingend für diese Bestimmung der Zeit des Mal. Zunächst kann nicht bestritten werden, dass diese Ehen mit heidn. Weibern in die Zeit vor dem Auftreten des Neh. hineinreichen, und dass wie Esra so wohl auch andere Fromme schon vor ihm daran Anstoss genommen haben vgl. zu 2 10ff. In Bezug auf die Zehntenablieferung an das Heiligth. stimmt unser Buch freilich mit den Forderungen des Neh. und denen von P, während bekanntl. das Deut. von einer solchen Ablieferung des Zehnten an den Tempel zu Jerus. noch nichts weiss, sondern nur fordert, dass der Zehnte in jedem dritten Jahr »dem Leviten, der in deinen Thoren ist« gegeben werde vgl. zu 3 6ff. Die Frage ist nur, ob diese Uebereinstimmung zwischen Mal. und Neh. sich nur aus der Annahme erklärt, dass unser Buch der Zeit des Neh. angehört und die Kanonisirung von P voraussetzt, oder ob sie sich auch anders verstehen lässt. Die letztere Möglichkeit wird sich zunächst nicht bestreiten lassen: die sämmtlichen vom Deut. abweichenden Forderungen in P sind ja nicht völlig neu und von P erst erfunden, sondern zum Theil knüpft P ohne Zweifel an schon vorhandene Forderungen bzw. Anschauungen an, wie das ja eine Vergleichung von P mit Ezechiel über allen Zweifel erhebt. So kann das auch in Bezug auf diesen Punkt gewesen sein. Die Entscheidung, ob diese Möglichkeit nun in der That hier zutrifft, wird durch zwei Gründe gegeben: 1) durch die Thatsache, dass Mal. in Uebereinstimmung mit dem Deut. die Priester durchaus בני לוי nennt vgl. 2 4f. 3 3. Wäre unser Buch in der That nach der Kanonisirung von P entstanden, wodurch die Ansprüche der בני צדוק d. i. der alten Tempel-Priesterschaft auf alleiniges Priesterrecht legalisirt wurden, so wäre diese Bezeichnung der Priester als בני לוי 3 3 gradezu unbegreiflich. 2) Auch 3 22, worauf sich noch Steiner beruft, schliesst ebenfalls für unser Buch die Zeit nach Kanonisirung von P aus. Wenn hier 3 22 von dem Gesetz Moses als dem am Horeb gegebenen die Rede ist und als Inhalt desselben חקים ומשפטים genannt werden, so beweisen diese gerade für die deuteronomische Gesetzgebung characteristi-

schen Ausdrücke, dass unser Buch in eine frühere Zeit als die oben angegebne gehören muss. Man wird nach alledem kaum zweifeln können, dass unser Buch in der Zeit kurz vor Esra entstanden und dass es so aus der Vorbereitung auf die Wirksamkeit von Esra und Nehemja zu begreifen ist. Aus dieser Zeit lässt sich sowohl 1 8 als auch 1 2ff. verstehen: jener פחה ist eben der pers. Landpfleger und das in 1 2ff. erwähnte Gericht über Edom bezieht sich auf ihre Verdrängung durch die Araber vgl. zu 1 2ff.

§ 3. Characteristik und religiöse Bedeutung des Buches.

Stärker als Haggai und Zacharja zeigt unser Buch den grossen Abstand von der vorexilischen Prophetie: während die alten Proph. mitten im Leben standen und wirkten, und ihre Reden nichts als der Niederschlag ihrer prophet. Thätigkeit sind, voll poetischen Schwunges und meist auch in dichterischer Darstellung, ist diese urwüchsige Volksberedsamkeit hier ganz verschwunden, wir haben eine wesentlich prosaische Darstellung, welche den Character des Schulvortrags an sich trägt: ein allgemeiner Satz wird öfter an die Spitze gestellt, der im Folgenden verwerthet wird vgl. 1 2. 6. 10. 17. 3 6. 13, und mit Hilfe eingestreuter Fragen vollzieht sich die weitere Entwicklung 1 2. 6f. 2 14. 17. 3 7f. 13. Es kann daher fraglich sein, ob der Verf. unsers Buchs überhaupt öffentlich gewirkt hat, vielleicht ist er nur schriftstellerisch thätig gewesen oder hat lediglich in einem kleinen Kreise von Schülern gewirkt.

Den Abstand von der alten Prophetie zeigt auch der ganze Gedankenkreis, in dem unser Verf. sich bewegt. Vor allem thut sich das in der andern Werthung des Cultus und in der andern Stellung der Priester kund. Um der minderwertigen Opfer willen ist der Fluch Jahves über das Land gekommen, wenn sie Jahve reine d. i. vollwerthige Opfer bringen, wird Jahve seinen Segen wieder über sie ausschütten, und ihr Land wird ein Land des Wohlgefallens sein vgl. 3 6ff., durch ihre schlechten Opfer haben die Priester den Namen Jahves entweiht 1 12. Weil sie parteiisch sind bei der Weisung und viele zu Falle gebracht haben, haben sie den Bund Levis verderbt, und Jahve hat sie verächtlich gemacht beim Volk 2 8f. Wie anders war das einst mit Levi, mit dem Jahve einen Bund geschlossen 2 5ff. In der Zeichnung des Gegensatzes zwischen den Priestern von Einst und Jetzt zeigt sich, dass jedes historische Bewusstsein von der Stellung, welche die Proph., vor allem ein Hosea und Jeremja, einst zu den Priestern eingenommen haben, diesem Manne verloren gegangen ist. — Eigenthümlich ist des Verf. Stellung einerseits zu Edom, dem er mit glühendem Hass gegenüber steht vgl. 1 2ff., und zu den Ehen mit ausländischen Weibern als Töchtern eines fremden Gottes 2 10ff. und andrerseits zu den Heiden überhaupt, behauptet er doch dass Jahves Name vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang gross ist und allerorten seinem Namen reine Opfer dargebracht werden vgl. zu 1 11, eine Anschauung, die vielleicht auch nicht ohne Einfluss auf des Verf. Auffassung vom Charakter des Tages Jahves geblieben ist. Während bei Hag. und Zach. uns der Gedanke vom Heidenthum als der gottfeindlichen Weltmacht entgegentritt, und das

Gericht am Tage Jahves wesentl. Vernichtungsgericht dieser heidnischen Weltmacht ist vgl. Hag 2 5ff. 21ff. Zch 1 15. 2 1ff. 6 1ff., erscheint das Gericht bei Mal. durchaus als innerjüdisches vgl. 2 17ff. 3 13ff. Es sind das unleugbare Widersprüche, die aus den Zeitverhältnissen verstanden sein wollen: unter dem Eindruck des furchtbaren Gerichts, das über Juda gekommen und dessen Nachwirkungen man in den Tagen des Hag. und Zach. noch schwer genug empfand, bildete sich die Anschauung jener Proph., während jetzt diese Eindrücke durch mehr denn ein halbes Jahrhundert allmählig verwischt sind, so dass auch die schroffe Stellung zu den Heiden immer mehr schwindet, und Aeusserungen wie einerseits 1 11 und andrerseits 2 10ff. verständlich werden. Nur der Hass gegen die Edomiter blieb derselbe, psychologisch völlig erklärbar, weil einerseits das Bewusstsein der Stammesverwandtschaft den Frevel der Edomiter ganz anders beurtheilte wie den der andern Völker, und weil andrerseits diese Edomiter einen bedeutenden Theil des einst Juda gehörigen Landes im Besitz hatten.

Mit Hag. und Zch. berührt sich unser Verf. auch in der eigenthümlichen Werthung des Tempels: wie dort alle Sünde in der Vernachlässigung des Tempelbaus gipfelt, so wird hier alle Sünde als Entweihung des Heiligths. angesehen; wie dort aller Segen darum fehlt, weil Jahve noch immer nicht in seinem Volke wohnt, und die Vollendungszeit kommt, wenn Jahve in seinen Tempel einzieht, so ist es ähnlich hier: alle Uebel der Gegenwart haben schliesslich ihren letzten Grund darin, dass Jahve noch immer nicht zu seinem Tempel gekommen ist, er wird aber bald kommen, nachdem er seine Boten vor sich hergesandt hat 3 1ff. Als characteristisch für unser Buch sei auch auf die Klagen der Frommen über die ausbleibende Vergeltung, über den Widerspruch zwischen ihrer religiös-sittl. Beschaffenheit und ihrem äussern Ergehen aufmerksam gemacht. Es tritt uns hier also dasselbe Problem wie in verschiedenen Psalmen vgl. 37. 49. 73 und vor allen Dingen im Job entgegen, ein Problem das die Ausbildung des Individualismus voraussetzt, die durch Deuterojes. und Ezechiel erfolgte. — Was den Gottesbegriff Mal.'s angeht, so ist in dieser Beziehung nicht nur 3 1 von Bedeutung, dessen מלאך הברית die Anfänge der Ausbildung der Angelologie zeigt, was mit der zunehmenden Scheu in Zusammenhang steht, den im Himmel thronenden Majestätischen in die Dinge dieser Welt hineinzuziehen vgl. das zu Hagg. und Zach. Bemerkte § 3, sondern vor allem der Ged. Jahves als des Vaters und Schöpfers der Juden. Aus dieser Idee leitet Mal. sowohl die Unzulässigkeit der Treulosigkeit ab, die sich in der Entlassung ihrer Weiber zeigt, als auch die der Ehen mit ausländischen Weibern, die als solche andern Göttern zugehören. Eigentlich ist diese Argumentation aus dem Begriff des Schöpfers keine zutreffende, sie erklärt sich wohl aus dem Umstande, dass der seit dem Exil zu allgemeiner Geltung gekommene monotheistische Gottesbegriff als fester Bestandtheil der religiösen Gedankenwelt dieser Zeit zugehörte, ohne dass er aber ein wirklich lebendiges Glied derselben gewesen wäre und damit auch eine klare Erkenntniss der in ihr liegenden Gedankenwelt geschaffen hätte. — Durchaus eigenartig ist des Verf. Stellung in Bezug auf die Ehe, insofern sich hier die neutestamentl. Auffassung von der Unauflöslichkeit derselben anbahnt: Mal. fordert, dass sie gegen ihre Weiber als Mutter von זרע אלהים nicht

treulos seien und sie entliessen, Gott sei der Zeuge und Rächer der an dem Weibe verübten Treulosigkeit.

§ 4. Litteratur.

L. Reinke 1856. A. Köhler Die nachexilischen Propheten 1865. W. Boehme in ZATW VII, 210ff. J. Bachmann Alttestamentl. Untersuchungen 1894 S. 109ff.

---

1 1 *Ausspruch des Wortes Jahves an Israel durch Mal'aki.*
2 Ich habe euch mit meiner Liebe umfasst, spricht Jahve. Ihr sagt: in
wie fern hast du uns mit deiner Liebe umfasst? Ist nicht Esau Jakobs Bruder?
sagt Jahve — und ich habe Jakob mit meiner Liebe umfasst, 3 Esau aber mit
meinem Hass, und ich habe seine Berge zur Einöde und sein Erbe zur *Trifft* der

---

Zu der Ueberschrift vgl. zu Zch 9 1. 12 1. Stammen die Überschriften an diesen drei Stellen von derselben Hand, so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch unser Buch wie 9 1ff. ursprünglich namenlos ausgegangen ist, und der Name מלאכי aus 3 1 von dem Verf. der Ueberschr. entnommen ist.

1) c. 1, 2—5. Jahves Liebe zu Jakob zeigt sich in seinem Hass gegen Esau: Jahve hat Edoms Land zur Wüste gemacht. Selbst wenn sie die Trümmer wieder aufbauen, wird Jahve sie wieder zerstören. Dann wird man in Israel erkennen, dass Jahve gross ist über die Grenzen Israels hinaus. Dem Mal. characteristisch ist die hier zuerst uns entgegentretende Art von Rede und Gegenrede, die aber lediglich schriftstellerische Form ist, und ein Zeugnis des Abstandes dieses letzten Proph. von den älteren mitten im Volksleben stehenden Proph.: während wir in den Schriften dieser letzteren den Niederschlag wirklich gehaltener Reden vor uns haben, bildet Mal. den Anfang jener Schriftstellerei, die sich hernach in der Mischna fortsetzt.

Obgleich Esau Bruder Jakobs war, die von ihnen abgeleiteten Völker Brudervölker vgl. Am 1 11. Dtu 23 8. 9, so hat doch Jahve eine völlig ungleiche Stellung zu beiden: Jakob liebt er, Esau hat er gehasst v. 2, und zwar hat sich das in einer offenbar in der jüngsten Zeit geschehenen Verheerung von Edoms Gebiet offenbart v. 3. Mit Recht hat man v. 4 gegen die Anschauung geltend gemacht, dass hier auf Ereignisse ferner Vergangenheit Rücksicht genommen sei vgl. Raschi, Ew. Umbr., nur wenn es sich um die jüngste Vergangenheit handelt, ist das Wort der Edomiter verständlich. Welches Ereigniss der Schriftsteller vor Augen hat, ist fraglich. Keil denkt an die von den Chaldäern angerichtete Zerstörung, aber weder wissen wir über eine solche etwas — Jer 49, das von Jeremja offenbar nicht herrührt, kann zum Beweis nicht herangezogen werden (gegen Keil) —, noch ist eine solche bei der Stellung, die die Edomiter damals zu den Juden und Chaldäern eingenommen haben, wahrscheinlich; sodann würde auch der eben aus v. 4 geltend gemachte Grund gegen eine solche Auffassung sprechen,

Steppe gemacht. 4 Wenn Edom spricht: wir sind zerstört und wollen die Trüm-
mer wieder aufbauen, so spricht Jahve der Heerschaaren: sie werden bauen,
aber ich will zerstören, und man wird sie »Land des Frevels« und »Volk, dem
Jahve auf ewig zürnt« nennen. 5 Eure Augen werden es sehen, und ihr werdet
sprechen: Jahve ist über das Gebiet Israels hinaus gross.

6 Ein Sohn ehrt den Vater und ein Knecht *fürchtet* seinen Herrn.
Wenn ich nun Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist
die Furcht vor mir? spricht Jahve der Heerschaaren zu euch, ihr Priester, die
ihr meinen Namen verachtet. Ihr sagt: womit haben wir deinen Namen ver-
achtet? 7 Ihr bringt auf meinem Altar minderwertiges Brod dar *und ihr sagt:*

---

und endlich liesse sich mit Recht geltend machen, dass damals ohne Zweifel ja Jakob von einer ganz andern Zerstörung betroffen war als Edom. Wellhausen hat an die Araber gedacht, welche seit dem Beginn des 6. Jhdts. gegen Norden vorzurücken begannen. Vielleicht nimmt schon Zephanja vgl. 27. 14 auf sie Rücksicht, jedenfalls nennt Jeremja zuerst ihren Namen; Ezechiel verkündigt den Ammonitern und Moabitern die Vernichtung durch die Araber 254. 5. 10; in Neh 219. 61 wird גֶּשֶׁם הָעַרְבִי bzw. גַּשְׁמוּ vgl. 66 erwähnt. Wahrscheinlich bezieht sich auch Obadja 1 ff. auf dies Vordringen der Araber nach Edom, wenngleich vielleicht nicht auf dieselbe Phase der Eroberung, denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie nicht mit einem Mal erfolgt ist. In v. 3 ist תַּנּוֹת auffallend, das von Ges. nach LXX Syr. im Sinn von »Wohnungen« gefasst ist, doch ist diese Bedeutung sehr fraglich. Neuere haben es meist als identisch mit תַּנִּים erklärt, aber auch das ist bedenklich, teils wegen des geschraubten Ausdr.'s, teils wegen der sonst sich nie findenden Femininform. Stade vermuthet, dass תנות verderbt sei aus נְאוֹת vgl. LXX Syr. Zu der Verbindung נאות מדבר vgl. Jer 99. Ps 6513 u. ö. In תאמר v. 4 ist Edom als Land gedacht, das Land aber wird oft als die Mutter der Bewohner vorgestellt. Von der Wurzel רשש findet sich Jer 517 das Poel, vielleicht ist hier st. רֻשַּׁשְׁנוּ das Poal zu vocalisiren. Zu גבול רשעה vgl. Zch 511: Als Land des Frevels d. h. als solches, in dem רשעה wirkt, ist es von Gottes Zorn getroffen. Isr. wird es mit eignen Augen ansehen d. h. erleben v. 5. יגדל ist nicht Juss. sondern einfache Aussage, die allein in den Zusammenhang passt, und מֵעַל ist nicht »über, oberhalb« (Keil), was ebenfalls durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, sondern »über — hinaus«: Jahves Macht ist nicht auf Israel beschränkt. So stark auch der monotheistische Gottesbegriff in diesen und ähnl. Stellen durchblickt, der Verf. ist doch durchaus Vertreter des Partikularismus: Jahves über die Grenzen Israels hinausreichende Macht wird doch allein zu Israels Gunsten von ihm geltend gemacht vgl. 212 u. a. St.

2) c. **1, 6—2, 9.** M. wendet sich gegen die Priester, welche Jahve minderwertige Opfer darbringen in der Meinung, dass sie für Jahves Tisch gut genug sind (v. 6—14). Darum wird Jahve diese Priester verwerfen, die dadurch, dass sie ihrem grossen Vorfahr so unähnlich sind, den Bund Levis verderbt haben. Desshalb wird Jahve sie verächtlich machen bei dem ganzen Volk.

In v. **6** folgt die Anrede an die Priester absichtlich erst nach den Fragen, um so um so mehr bei den überraschten Priestern die Wucht dieser negativen Fragen zur Geltung zu bringen. Aus der Frage איה מוראי und der Uebers. der LXX ergiebt sich, dass nach יעבד ausgefallen ist יִירָא; zugleich zeigt der Zusammenhang, dass eben die Priester Jahves בנים und עבדים sind, ein Zeugniss, für die bedeutungsvolle Stellung, welche sie jetzt einnehmen in Folge der andern Wertung, die der Cultus in dieser nachexilischen Zeit auch nach der proph. Anschauung einnimmt vgl. zu Zch 37ff. Zu בן יכבד אב vgl. Ex 2012. Zu den Plur. אדוני und אדנים vgl. K. § 124, 1 Anm. i. ואמרתם setzt nicht בוזי fort (Hitz. Keil u. a.) sondern fügt wieder die Gegenrede an wie v. 2 u. ö. v. **7** er-

womit haben wir dich verunreinigt indem ihr sprecht: Jahves Tisch ist gering zu achten. [8]Wenn ihr ein blindes Thier zum Opfer darbringt, so schadet es nichts, und wenn ihr ein lahmes und krankes darbringt, so schadet es nichts. Bringe es doch deinem Landpfleger, ob er *daran* Gefallen hat und auf dich Rücksicht nimmt, spricht Jahve der Heerschaaren. [9]Und nun suchet Gott gnädig zu stimmen, so dass er sich unserer erbarmt! Von eurer Hand ist solches geschehen, kann er auf euch Rücksicht nehmen? spricht Jahve der Heerschaaren. [10]Dass doch Jemand unter euch Thüren schlösse und ihr nicht um-

läutert das Thun der Priester in der Form der einfachen Aussage und giebt so die Antwort auf die Frage v. 6 fin. Natürlich steht לחם im allgemeineren Sinn vom Opfer überhaupt vgl. Lev 216, und zugleich beweist die Vergleichung von 7a und 7b, dass מזבח י׳ und שלחן י׳ identisch sind, bekanntlich findet sich bei Ezechiel diese Ausdrucksweise vgl. Ez 4122. Gewöhnl. wird מגאל übers. durch »verunreinigt« vgl. Jes 593. Zph 31. Dem Zusammenhang entsprechender ist offenbar die Uebers. »minderwertig, schlecht«, so dass also מגאל im Wesentl. identisch mit נבזה ist vgl. v. 12, wo מגאל und נבזה wechseln: die nachher erwähnten blinden und lahmen Thiere gelten nicht ohne Weiteres als unrein. Wellhausen erinnert an Esr 262, wo von der Ausscheidung Einiger aus dem Priesterth. die Rede ist, weil sie als »minderwertig« d. h. nicht zum Priesterth. berechtigt angesehen werden. Ist das aber die Bedeut. von לחם מגאל, dann passt dazu nicht die folgende Frage. LXX hat freilich das Suff. der 3. Pers. gelesen, aber auch so ergiebt sich kein brauchbarer Sinn, weil dies Suff. sich nur auf לחם beziehen könnte, während doch thatsächl. eine Geringschätzung des Altars Jahves vorliegt. Wellh. tilgt daher wohl mit Recht die Frage, so dass also באמרכם sich direct an 7a anschliesst: ihre Verachtung Jahves liegt darin, dass nach ihrer Meinung die geringwertigsten Opferthiere für den Altar gut genug sind. Auch sonst pflegt an die Antwort auf eine Gegenfrage, wie doch thatsächlich 7a zu betrachten ist, sich nicht abermals sofort eine Frage anzureihen vgl. auch Hitz. zu 7a. v. **8** bringt die Ausführung zu v. 7. Blinde oder lahme Thiere durften nicht geopfert werden Dtn 1521, ebenso kranke oder mit einem Fehler behaftete Lev 2222ff. אין רע drückt jedesmal die Meinung der Priester aus: es ist kein Unrecht, es schadet nichts. 8b weist die Einrede als thöricht ab: selbst der Landpfleger würde sich derartige Abgaben nicht gefallen lassen. Nach v. 10. 13. 213 ist mit LXX zu lesen: הירצהו. v. **9** zieht den Schluss aus dem negativen Satz v. 8b. Zu חלה פני אל im Sinn von »opfern« vgl. Zch 72. Die Mahnung חלו וגו׳ empfängt erst ihren vollen Sinn durch das folgende ויחננו: bis jetzt haben sie so geopfert, dass nur der Zorn Jahves ihnen zu theil werden konnte, von jetzt an sollen sie es anders machen. זאת weist auf v. 7. 8a, und zu dem Ausdr. מידכם וגו׳ vgl. Jes 5011. Aus der Vergleichung von v. 8b und v. 9b folgt, dass מכם פנים nur ein andrer Ausdruck für פניכם ist, gewählt viell. wegen des Zusammenhangs mit מידכם im parallelen Satz, nicht aber kann מכם causal sein (Köhl. Keil u. a.), denn es handelt sich nicht darum, dass Jahve um ihretwillen andern nicht gnädig sein kann, sondern dass er ihnen nicht gnädig sein kann. Auch im Folgenden weist M. darauf hin, dass sie durch ihr Verhalten Jahve dazu zwingen sie zu verwerfen. Die Frage הישא spricht nicht etwa den Zweck des חלו aus, so dass מידכם וגו׳ eine Parenthese wäre, welche die Begründung zur Aufforderung enthielte (Hitz. u. a.), sondern in Form der negativen Frage wird auf die nothwendige Folge hingewiesen, die sich aus diesem ihrem Verhalten für sie ergiebt.

v. **10—14** Dies Opfer ist um so zweckloser, als überall in der ganzen Welt Jahve reine Opfer dargebracht werden, während sie ihn mit ihren Opfern entweihen. Zur Frage als Ausdr. des Wunsches in v. **10** vgl. Job 1923. II Sam 154. Ps 47 u. ö., doch scheint LXX כי st. מי gelesen zu haben. Fraglich ist der Sinn des Satzes. Gewöhnl. versteht man die Thüren von denen des innern Vorhofes und das Erleuchten

sonst meinen Altar erleuchtet! Ich habe kein Gefallen an euch, spricht Jahve
der Heerschaaren, und ein Opfer von eurer Hand will ich nicht. 11 Denn vom
Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergang ist mein Name unter den Völkern gross,
und an allen Orten werden reine Opfer meinem Namen verbrannt *dargebracht,*
denn gross ist mein Name unter den Völkern, spricht Jahve der Heerschaaren.

---

des Altars vom Anzünden des Altarfeuers, so dass sich hier der Ged. fände, dass statt solcher Opfer lieber das Opfern überhaupt unterbliebe. Gegen diese Erklärung hat Wellh. freilich Bedenken erhoben: weder könnten die דלתים ohne Weiteres die Tempelthore sein, noch begriffe man, wie das Anzünden des Altarfeuers ein Erleuchten des Altars genannt werden könne. Aber angesichts der spätjüd. Sprache vgl. Num. r. 11, 212d Levy neuhebr. Wörterbuch I, 44f. kann an dieser Bedeutung von האיר המזבח = »das Feuer auf dem Altar unterhalten« kaum gezweifelt werden. Dass aber in diesem Zusammenhang דלתים von den Thüren des Tempels zu verstehen ist, kann keine ernstliche Schwierigkeit sein. Wir bleiben demnach bei der Erkl.: dass doch Jemand unter Euch die Thüren schlösse und ihr nicht umsonst das Feuer meines Altars entzündetet! Klar ist 10b: Jahve hat weder an ihnen Gefallen, noch an ihren Opfern. Natürl. ist מנחה hier wie überhaupt bei Mal. das Opfer vgl. 1Sam 2 17. Zph 3 10 u. ö. v. 11 ff. begründen v. 10b, und zwar kann der Ged. kaum ein andrer sein: Jahve habe kein Gefallen an ihnen und ihren Opfern, denn obgleich alle Heiden an allen Orten Jahve ehren und reine Gaben darbringen, verunehren ihn Israels Priester durch Darbringung minderwertiger Gaben und schlechter Opfer. Keil sieht nur in v. 11 eine Begründung von 10b und findet folgenden Ged.: solche Opfer begehrt Gott nicht, denn sein Name erweist sich unter allen Nationen der Erde gross, dass ihm an jedem Orte reine Opfergaben dargebracht werden. Aber unmöglich kann der Ged., dass Jahve weder an Israels Priestern noch an ihren Opfern Gefallen habe, damit begründet werden, dass an allen Orten von den Völkern der Erde ihm reine Opfer dargebracht werden. Weder ist ein Zusammenh. zwischen diesen beiden Gedankenreihen zu erkennen, noch ist einzusehen, wie ein derartiger Ged. in diesen Context passt. Nur bei Heranziehung von v. 12 gewinnen wir eine namentlich auch in den Zusammenhang passende Begründung, und zwar bildet v. 12 den Gegens. zu v. 11, und grade durch diesen Gegens. empfängt v. 12 erst seine volle Bedeut. Noch Keil hat freilich mit älteren Exegeten v. 11 von der Zukunft verstehen wollen: er findet hier eine Hinweisung auf die Verehrung, welche dem Namen des Herrn von allen Völkern der Erde zu Theil werden wird, und in ihr zugleich eine Andeutung, dass das Reich Gottes von den Juden, die den Herrn verachten, genommen und den Heiden, welche Gott suchen, gegeben werden wird. Aber diese Auffass. scheitert daran, dass 1) die einfache Auss. in v. 12a גדול שמי בגוים nicht von der Zukunft verstanden werden kann, und 2) an dem unleugbaren Gegens.: בכל מקום מקטר וגו׳ und ואתם מחללים: da in letzterem Satz ohne Zweifel eine Aussage über ihr gegenwärtiges Verhalten liegt, so kann auch der dazu gehörige Gegens. sich nur auf die Gegenwart beziehen vgl. auch zu v. 14 fin. Dass ev. ein Partic. die Zukunft zum Ausdr. bringen kann, ist klar, die Bedeut. des Partic. hängt aber von dem Zusammenhang ab, in dem es steht. Hier in v. 11 haben die meisten Exegeten desshalb mit Recht nach dem Vorgang der LXX eine Aussage über die Gegenwart gefunden. Freilich nicht so, dass damals schon an allen Orten der Erde sich Proselyten befunden hätten, welche die Grösse des Namens Jahves anerkennen und ihm reine Opfer darbringen (Ewald u. a.), davon wissen wir nichts, das ist auch, wenn wir die Zeit erwägen, in der unser Buch wahrscheinlich geschrieben ist, unmöglich, endlich fordert auch das בכל מקום neben בגוים eine andere Auffassung, vielm. kann der Sinn nur sein: von den Heiden werde Jahves Name hochgehalten. Wellh. bemerkt mit Recht, dass sich v. 11 nur so erklären lasse, dass der Verf. den Monotheism. in den heidn. Religionen anerkenne. In dieser Zeit sei bei Phöniciern,

12 Ihr aber entweiht ihn, indem ihr sprecht: Jahves Tisch sei unwert und gering
zu achten seine Speise *seine Frucht.* 13 Ihr sprecht: siehe, was ist das für eine
Mühsal! Und ihr achtet *mich* gering(?), spricht Jahve der Heerscharen, und
ihr bringt *blinde* und lahme und kranke Thiere, *ja bringt sie* *zum* Opfer
dar. Soll ich an solchen von eurer Hand Gefallen haben? spricht Jahve.
14 Verflucht ist der Betrüger, in dessen Heerde ein männliches Thier ist, und der es
gelobt, aber ein geringwertiges dem Herrn opfert! Denn ein grosser König bin
ich, spricht Jahve der Heerschaaren, und mein Name ist hehr unter den Völkern.

Samariern und Juden gleichzeitig die Bezeichnung »der höchste Gott« aufgekommen. Neben dem Hass gegen die Edomiter, der freilich historisch bedingt ist, nimmt sich diese Weitherzigkeit gegen das Heidenth. merkwürdig aus. Völlig unversehrt ist v. 11 übrigens nicht erhalten. Neben מקטר ist מגש offenbar Glosse, die mit Rücks. auf v. 8 eingefügt ist, und מקטר, das viell. besser als Part. Pu. zu lesen ist, da vor P gewöhnl. Pi. und Pu. gebraucht werden, steht nicht vom Anzünden des Rauchopfers, sondern vom Verbrennen des Opfers überhaupt vgl. zu Am 4 5. Das ו vor מנחה ist jedenfalls zu tilgen, da nicht zu sehen ist, was dies ו explic. (Keil) hier soll. Der Nachdr. liegt auf טהורה, was natürlich nicht besagen will: den gesetzl. Regeln entsprechend, sondern מנחה טהורה bildet den Gegens. zu לחם מגאל: es sind vollwertige Opfer, insofern sie im Gegens. zu Isr.'s Priestern das Beste geben, was sie besitzen. Der Schl. hebt noch einmal heraus, wie es zu solchen Opfern gekommen ist, weil Jahves Name als gross erkannt ist. v. **12** hebt den Gegens. heraus. Die beiden schon v. 7 gebrauchten Begriffe מגאל und נבזה wechseln hier, ein Beweis dass sie im Wesentl. identisch sind vgl. zu v. 7. Fragl. ist וניבו. Gewöhnl. wird das erkl.: sein d. i. des Tisches Ertrag, aber es ist völlig unerfindlich, wie das Opfer des Altares Frucht oder Ertrag genannt werden kann. Offenbar ist das Corrigendum ניבו neben der Correctur נבזה stehen geblieben. Zu אכלו, dessen Suff. natürl. auf אדני geht, vgl. לחם in v. 7. v. **13** setzt den Ged. von v. 12 fort. מתלאה wird gewöhnl. als Contraction aus מה־תלאה gefasst vgl. Jes 3 15. K. § 20, 2a also: was für ein Mühsal ist es! Zu dem Fragewort nach הנה vgl. Ps 133 1. Der Sinn kann aber nicht sein: dies Opfer zu essen koste Mühe, man sei es fast nicht im Stande (Hitz.), sondern offenbar ist an den Altar bezw. Altardienst zu denken, er ist ihnen eine Last. הִפַּחְתֶּם ist viell. am ehesten mit נפחתי Hag 1 9 zusammenzustellen, viell. ist es aber von פוח abzuleiten, dessen Hiph. Ps 10 5 offenbar den Sinn des verächtl. Behandelns hat, freilich ist es dort mit ב constr., wie auch in Hag 1 9 בו steht. Jedenfalls ist die Beziehung des Suff. in אותו auf יהוה ausgeschlossen, wie das sofort folgende אמר י' zeigt, es kann nur auf שלחן אדני gehen. Viell. ist aber אותי zu lesen, das durch einen Leser, der an dem Ausdr. Anstoss nahm, in אותו corrigirt ist vgl. Graetz. Wellh. sieht in diesen ersten Worten eine an dieser Stelle unmotivirte und darum verdächtige Wiederholung des vorher Gesagten in verschärfter Form, zu der das Folgende אמר י' ganz besonders schlecht passe. Statt גזול, das schon wegen seiner Indetermination und der fehlenden nota accus. auffällt, ist nach v. 8 jedenfalls את העור zu lesen: die drei ersten Buchstaben אתה sind nach den drei letzten des vorhergehenden Wortes אתם irrig ausgelassen (Wellh.). Das zweite והבאתם ist auffallend. Meistens erkl. man, es nehme wegen des langen Obj. das erste wieder auf, um zu dem Obj. eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, näml. מנחה, man verbindet dann das ה von המנחה mit את und liest אֹתָהּ, das Suff. müsste sich auf הַחוֹלֶה etc. beziehen, während das Suff. in אֹתָהּ auf מנחה gehe. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass diese Erkl. eine sehr künstl. ist, wahrscheinlicher scheint mir והבאתם אתה irrig wiederholt zu sein, viell. auch nur והבאתם so dass dann statt את viell. אל zu lesen ist: »und ihr bringt das Blinde und Lahme und Kranke als Opfer dar« oder: »und ihr führt das Blinde u. s. w. herbei zum Opfer«. Während bisher ausschliesslich von den Priestern die Rede war, muss v. **14** sich jedenfalls auf die Laien beziehen, welche nach dem ge-

2 [1]So ergeht nun an euch, ihr Priester, diese Botschaft. [2]Wenn ihr nicht gehorchet und nicht darauf Acht habt, meinem Namen Ehre zu erweisen, spricht Jahve der Heerschaaren, so sende ich wider euch den Fluch und wandle eure Segnungen in Fluch, *ja ich verfluche*, dieweil ihr nicht Acht habt. [3]Siehe ich *schlage* euch *den Arm* ab und werfe Unrath auf euer An-

---

schehenen Gelübde es zu ihrem Vortheil zu interpretiren suchen. Der Proph. gedenkt hier in dieser Strafpredigt gegen die Priester dieser Sünden, weil die Priester für die Annahme von משחת verantwortlich waren. Vielleicht aber kommt das v. 14 Gerügte nur nebenbei um desswillen in Betracht, weil die Privatopfer, die einst im Cultus die Hauptsache waren, in dieser Zeit durch das Thamid schon in den Hintergrund gedrängt waren, und für dies Thamid waren die Priester allein verantwortlich (Wellh.). Bei dem נוכל handelt es sich darum, dass er statt des männl. Opferthieres, das als das vorzüglichere gilt und von ihm hätte nach seinem Gelübde dargebracht werden sollen, ein mit einem Fehler behaftetes giebt. מָשְׁחָת ist als fem. vocalisirt für מָשְׁחָתָה vgl. Ew. § 188b, Baehr u. a. lesen wohl mit Recht das masc. מָשְׁחָת. Keil u. a. wollen ונודר als ein dem נוכל entspr. zweites Subj. zu ארור fassen, aber in diesem Falle ist ארור נוכל ויש בעדרו זכר ein zu unvollständiger Satz, bei dem ja die eigentl. Hauptsache, dass er näml. ein weibl. Thier opfert, ergänzt werden müsste, vielm. gehört ונודר וזבח eng mit dem vorhergehenden ויש בעדרו זכר zusammen, es ist dem vorhergehenden נוכל untergeordnet und erklärt letzteres. v. 14b motivirt ארור. Deutlich zeigt der Schluss ושמי נורא בגוים, dass v. 11 nicht von der Zukunft verstanden werden kann, denn v. 14 fin. ist dem Schl. von v. 11 parallel, und שמי נורא בגוים leidet keine andere Erkl. als מלך גדול אני.

Nach dieser Darlegung der Sünden der Priester folgt 2, 1 ff. die Ankündigung der Strafe. Da hernach von einem Befehl keine Rede ist, so muss מצוה v. 1 die Bed. »Auftrag, Botschaft« haben vgl. צוה על Nah 1 14. לתת כבוד לשמי in v. 2 empfängt seine Erkl. aus c. 1. וארותי וגו׳ giebt die Ausführung zu ושלחתי בכם את המארה. Demnach kann der Sinn weder sein, dass Jahve ihre Opferdeputate verfluchen wird (Hitz u. a.), noch auch die von ihnen ausgesprochenen benedictiones (Keil u. a.), für den letzteren Fall würde schon das verb. ארותי nicht passen, das die Bed.: »ich will unwirksam machen« nicht hat, vielm. bezieht sich ברכותיכם auf die bevorzugte Stellung, die der Priesterstand in Isr. einnimmt: sie sind Jahves בנים, im besonderen Sinn seine Diener vgl. 1 6, Jahve hatte mit Levi einen besonderen Bund geschlossen vgl. v. 5. Was unter dem וארותי zu verstehen ist, sagt ausdrückl. v. 9. וגם ארותיה wird gewöhnl. als nachdrucksvolle Wiederholung des vorhergehenden וארותי aufgefasst mit der Hindeutung, dass dieser Fluch schon eingetreten sei, eine Hindeutung, die freilich in diesem Zusammenhang sehr auffallend ist. Das Suff. sing. müsste sich auf ברכתיכם beziehen. LXX scheint ein verb. hier nicht gelesen zu haben. Wellh. vermuthet, dass viell. גם ארור st. וגם ארותיה zu lesen ist: eine derartige einfache Hervorhebung des verb. würde sich vor der sofort folgenden Motivirung begreifen lassen. v. 3 ist bei dem jetzigen Text unverständl. Was soll הַזֶּרַע, da doch die Priester keinen Ackerbau treiben? Schon LXX Aq. Vulg. haben הַזְּרֹעַ vocalis., aber was soll dazu גער: ich schelte den Arm? Die Sache wird dadurch nicht besser, dass man mit Hitz. הַזֹּרֵעַ liest: »ich verscheuche den Säer aus dem Lande«, weder kann das einfache גער diese Bed. haben, noch ist dieser Ged. hier vor dem Folgenden verständl. Offenbar ist mit Wellh. גֹּדֵעַ st. גער zu lesen, ein Textfehler, der durch Verwechslung von ד und ר zu Stande gekommen ist: Jahve schlägt ihnen den Arm ab und nimmt ihnen damit die Möglichkeit, mit dieser frevelhaften Thätigkeit fortzufahren. Die einst hochgeehrten werden jetzt schimpfl. behandelt: Jahve streut Unrath auf ihr Antlitz. פרש חגיכם ist vielleicht eine Glosse, man sieht nicht ein, warum hier grade der Mist der Festopferthiere vgl. Ps 118 27 genannt wäre. Der Schluss ist wahrscheinlich verderbt. Gewöhnl. erkl. man: und man wird euch zu ihm hinschaffen d. h. auf den

gesicht, *den Unrath eurer Festopfer* . . . . [4]Und ihr sollt er-
kennen, dass ich euch diese Botschaft gesandt habe, dieweil mein Bund mit
Levi bestand, spricht Jahve der Heerschaaren. [5]Mein Bund bestand mit ihm:
Leben und Heil, die gab ich ihm, Furcht, dass er mich fürchtete und vor
meinem Namen sich beugte. [6]Wahre Unterweisung war in seinem Munde,
Frevel aber fand sich auf seinen Lippen nicht, in Frieden und Rechtschaffen-

Mist werfen vgl. Jer 16_{4}. 22_{19}. Aber dabei fällt die 3. Pers. auf, warum neben וזריתי dies נשא? Man könnte viell. ונשאת(י)כם st. ונשא אתכם lesen: »und ich werde euch zu ihm hinausschaffen«, aber auch so bleiben Bedenken, denn weder erwartet man für den Begriff des Fortschaffens dieses Verbum, noch überhaupt nach dem Vorhergehenden diesen Gedanken. Aus dem v. 3 berichteten Strafgericht werden sie erkennen v. **4**, dass Jahve diese Botschaft gesandt hat. In v. 4b kann man nicht המצוה in diesem Infinitivsatze als Subj. ansehen: damit diese Botschaft mein Bund mit Levi sei (Keil, Köhl. u. a.). Als Sinn dieses Satzes findet Köhl. den Ged.: sie werden erkennen, dass, wie Jahve sein Verhalten gegen Levi bisher normirt sein liess durch die Bestimmungen seines zur Zeit des Auszugs aus Aegypten mit ihm abgeschlossenen Bundes, so dass er dasselbe ferner nur noch durch die Bestimmungen seines nunmehr gefassten Strafbeschlusses normirt sein lassen wolle. Dieser Ged. müsste anders ausgedrückt sein. Vielmehr kann der Gedanke kein anderer denn der sein: obgleich die Priester die ברית לוי verderbt haben, erlässt er doch die in v. 1—3 ausgesprochene Bestimmung, damit sein Bund mit Levi bestehen bleibe und damit auch seine mit Levi verknüpften Heilsabsichten. Wellh. hat hier den Ged. finden wollen: ich habe sie (המצוה v. 1—3) gesandt und nicht gleich meinem Zorn Luft gemacht aus Rücksicht auf mein altes Verhältniss zu Levi, aber dagegen spricht 1) dass der eingeklammerte und von Wellh. ergänzte Satz für dies Verständniss sehr wesentlich ist, und 2) dass in להיות בריתי את לוי nicht nur der Ged. liegen kann: mit Rücksicht auf d. h. um meines alten Verhältnisses zu Levi willen. v. **5** geht auf diesen Bund näher ein. Fragl. ist die Bedeut. von החיים והשלום im Satze. Unmöglich ist es nach Vorgang der alten Uebers. mit Hitz u. a. diese Worte als Genit. zu בריתי zu fassen: »mein Bund war ein Bund des Lebens und des Heils«, denn diese Constr. lässt sich durch Num 25_{12}. Gen 24_{24}. Hos 14_{3} nicht rechtfertigen, auch würde אתו eine andere Stellung haben, wenn der Sinn der wäre: mein mit ihm bestehender Bund u. s. w. Letzteres spricht auch gegen die von Keil u. a. vertretene Erkl., wonach החיים והשלום Präd. sein soll, dabei kommt man auch zu keiner befriedigend. Auffass. von מורא, das Keil u. a. als Appos. zum Suff. in ואתנם ansehen und übers. »als Hebel der Gottesfurcht«, eine Bed., die für מורא nicht nachweisbar ist. Am einfachsten wird es sein, החיים והשלום als voraufgest. Objecte anzusehen, die im Suff. von ואתנם wiederaufgenommen werden; מורא d. i. die Furcht vor Gott, nicht aber »Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volks« (Valeton in ZATW XIII S. 261) ist dann das dritte Obj., dessen Folge in den beiden letzten Sätzen dargelegt wird. Bei dieser Constr. des Satzes entspr. das בריתי היתה אתו dem להיות בריתי את לוי am Schl. von v. 4. נִחַת ist Niph. von חתת, das öfter neben ירא sich findet vgl. Jer 1_{17}. Dtn 31_{8}. v. **6** zeigt, wie sich diese Gottesfurcht in Levis Thun und Treiben äusserte. Als Inhaber der Thora gab er stets eine der Wahrheit entsprechende Unterweisung, er liess sich nicht durch selbstsüchtige Motive leiten, sondern die Wahrheit allein bestimmte ihn, so dass er nie eine frevelhafte Entscheidung (עולה) gab. Sein Thun, dem שלום vgl. Zch $8_{16.19}$ und מישור characteristisch war, wird als Wandel in der Gemeinschaft mit Gott gedacht vgl. vorher v. 5, wo מורא als Gabe Gottes an Levi erscheint und Gen 5_{22}. Damit hielt er viele von Verschuldung zurück dadurch, dass er ihnen den rechten Weg zeigte. So that Levi allezeit, was des Priesters Aufgabe war, darauf weist v. 7, welcher ebenso wie v. 8 zeigt, dass auch in dieser Zeit des Mal. die Priester die Inhaber und Spender der Thora sind vgl. Hag 2_{11}. Zch 7_{3}, und

heit wandelte er mit mir, und viele hielt er vom Frevel zurück. 7 Denn des Priesters Lippen bewahren Erkenntniss, und Unterweisung sucht man von seinem Munde, denn der Bote Jahves der Heerschaaren ist er. 8 Ihr aber seid vom Wege abgewichen, habt viele durch eure Unterweisung zu Falle gebracht, habt den Bund mit Levi verderbt, spricht Jahve der Heerschaaren. 9 Darum habe ich euch gering geachtet und niedrig bei allem Volke gemacht, dem entsprechend dass ihr meine Wege nicht beachtet habt und partheiisch waret bei Ertheilung der Unterweisung.

10 Haben wir nicht alle Einen Vater? Hat nicht Ein Gott uns alle ge-

---

zwar sind es offenbar meist rituelle Dinge gewesen, die in dieser Zeit in den Bereich der priesterl. Thora fielen vgl. Ez 44 23. Hag 2 11. Zch 7 3, während das in der älteren Zeit nach dem, was Hosea den Priestern vorwarf, anders war: der Mangel der rechten Gotteserkenntniss ist darin begründet, dass die Priester die Thora vergessen u. s. w. vgl. zu 4 5ff u. 8 12. Ueberhaupt ist die Vergleichung von Hosea und auch Jeremja mit dieser Darlegung des Mal. bedeutsam: sie zeigt, wie stark das Bewusstsein von dem, was diese Priester einst wirklich waren, sich in dieser nachexilischen Zeit, offenbar unter dem Einfluss der völlig veränderten Stellung, die sie jetzt einnahmen, verloren hat. Warum man bei dem Priester Unterweisung sucht, begründet v. **7b** in eigenthüml. Weise: der Priester ist Gottes Bote, der seinen Willen auszuführen hat, spec. durch die von Jahve empfangene richtige Entscheidung an die Fragenden vgl. zu Hag 1 13. Da מלאך יהוה sonst Jahves Engel bezeichnet, doch vgl. zu 3 1 u. 24, so ist diese Bezeichnung des Proph. hier sehr auffallend, ob nach כי vielleicht כ ausgefallen ist? vgl. Graetz. v. **8** weist auf den Gegens. hin, in dem das Verhalten der jetzigen Priester zu dem der ehemaligen und ihrer ihnen zugewiesenen Aufgabe steht. Zu הדרך vgl. v. 6 בשלום ובמישור הלך אתי und zu הכשלתם וגו' vgl. v. 6 ורבים השיב מעון. Der Schl. des v. zeigt, dass die von Köhl., Keil u. a. vertretene Erkl. von v. 4 fin. unmöglich ist: das dort sich findende בריתי את לוי lässt keine andere Auffass. als das hier gebrauchte ברית הלוי zu: den einst mit Levi geschlossenen Bund, der החיים והשלום und המורא zu seinem Inhalt hat, haben sie zu Grunde gerichtet, v. **9** hebt hervor, was an die Stelle dieser Güter getreten ist. וגם אני bildet den Gegens. zu dem אתם v. 8; wie sie bei dem Volke in diese Stellung gekommen sind, deutet v. 9b an: sie haben Jahves Wege, die מישור und שלום sind v. 6, nicht beachtet dadurch, dass sie bei Ertheilung der Thora partheiisch waren und so עולה v. 6 übten. Wie sie sich dieser Partheilichkeit schuldig machten, ist nicht völlig klar: vielleicht dadurch, dass sie dem Einen erlaubten, was sie dem Andern verboten, oder dem Einen schwerere Busse auflegten als dem Andern, vielleicht auch in der Jurisdiction, die damals wohl schon stark unter dem Einfluss der Priester stand (Wellh.). — Uebrigens sind diese vv. von Bedeut. für die Frage nach dem Alter unsers Buches: es ist höchst bedeutsam, dass die Priester hier durchaus nur als Leviten bezeichnet werden: der mit dem Priesterstande geschlossene Bund ist ברית הלוי, nirgends tritt eine Andeutung hervor, dass הלוי ein weiterer Begriff als הכהן ist. Mit einem Wort: Mal. berührt sich in diesem Punkte mit dem Deut., aber weder mit Ezechiel, der nur die בני צדוק für Priester erkl., noch mit P, der die Priester בני אהרן nennt und sie scharf von den הלוים unterscheidet.

3) c. **2, 10—16**. Des Propheten Polemik gegen die Ehe mit ausländischen Weibern: sie ist eine Entweihung des Heiligthums Jahves (v. 10—12). Zugleich wendet sich der Proph. gegen die offenbar zum Zweck der Eingehung solcher Ehen vorgekommenen Ehescheidungen: man soll seinem Eheweibe, wenn sie ihre Aufgabe erfüllt hat, nämlich dem Manne Nachkommenschaft zu geben, die Treue bewahren v. 13—16.

v. **10** stellt einen allgem. Satz an die Spitze: Sie alle haben Einen Vater und

schaffen? Warum sind wir treulos gegeneinander, um den Bund unserer Väter zu entweihen? 11 Treulos war Juda, und Greuel sind *in Israel* in Jerusalem verübt, denn Juda hat das Heiligthum Jahves, das er liebt, entweiht und ist Gemahl von Töchtern eines fremden Gottes. 12 Jahve möge jedem, der solches thut, Ankläger und Vertheidiger so wie den, der Jahve der Heerschaaren Opfer darbringt, ausrotten.

---

sind demnach Brüder, ein Verhältniss, das die Treulosigkeit gegen einander ausschliesst. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass hier Jahve als Vater gedacht ist, nicht aber Abraham (Calv. u. a.), aber freilich bleibt zwischen dieser Auffass. von Gott als dem Vater aller Juden und der neutestamentl. von Gott als unserm Vater die wesentl. Differenz, dass hier die Sohnesstellung der Juden eine nationalbedingte und beschränkte ist: nur als Glieder Judas sind sie Gottes בנים. Der parallele Satz: »ein Gott hat uns alle geschaffen« lässt sich nicht umdeuten zu dem Ged. »geschaffen zu seinem Volk« (Keil u. a.), denn der letztere Ged. könnte so nicht ausgedr. sein vgl. אל אחד. Diese Umdeutung Keils u. a. ist wohl unter dem Eindr. erfolgt, dass dieser Ged. eigentlich in diesen Zusammenhang nicht passt, insofern Gott ja auch die verpönten heidn. Weiber geschaffen hat. Schwerlich ist die Anführung dieses Ged. hier daraus zu erklären, dass es ein verhältnissmässig neuer Gesichtspunkt war, Jahve als den Schöpfer der Welt zu betrachten; denn erst im Exil trete dieser Ged. stärker hervor d. h. seit der Zeit, als Israel als selbständiges Volk dahingesunken war, erkannte man in der Natur, ihrer Schöpfung u. s. w. das Walten von Jahves Macht vgl. Smend Religionsgesch. S. 356f. Seitdem war doch mehr als ein Jahrhundert verflossen und diese Gedanken des reinen Monotheismus dieser Zeit in Fleisch und Blut übergegangen. Vielmehr weil diese Gedanken gewissermassen eiserner Bestand des religiösen Glaubens der Zeit waren, dachte man über ihre Consequenzen nicht nach, so dass neben diesem im Gottesbegriff wurzelhaft vorhandenen Universalismus sich der Particularismus entwickeln konnte. נִבְגַּד ist Impf. Kal, das freilich gewöhnl. o hat vgl. K. § 47, 3, Anm. 1. Durch solche Treulosigkeit, die sich in der Ehe mit »der Tochter eines fremden Gottes« offenbart, wird der Bund der Väter d. h. den Jahve mit den Vätern geschlossen hat, als er sie aus den Heiden aussonderte, entweiht und der Bestand der Gemeinde gefährdet vgl. Esr 91ff. und Ex 195f. Lev 2024. 26. v. **11** geht näher auf die Treulosigkeit ein. Wie 11b beweist, ist בישראל ו in v. 11a zu tilgen, es handelt sich um Juda und Jerus., das in dieser nachexilischen Zeit im Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens stand. Der Schluss des v. zeigt zugleich, worin der Frevel Judas bestand, nämlich darin, dass es heidnische Weiber ehelichte. בת אל נכר die Tochter eines fremden Gottes d. h. die einem andern Gott als Jahve angehört, sich zu einer andern Religion als Juda bekennt. Die hier sich findende Auffassung von Judas Treulosigkeit als einer Entweihung des Heiligthums Jahves geht zurück auf Ezechiel und den Verf. von Lev 17ff. vgl. Ez 511. 437. Lev 203. 262, ihre letzten Wurzeln liegen freilich in der Vorstellung der alten Zeit, dass Jahves Land rein, das Ausland aber, weil anderen Göttern zugehörig, unrein sei Am 717, eine Vorstellung, die schliesslich so gewandt wurde, dass alle Sünde Befleckung des heil. Landes und Beleidigung Jahves sei vgl. Jer 27f. 31 vgl. Smend Religionsgesch. S. 316f. Zu יהודה als Fem. vgl. אדום 14. Dass die hier geltend gemachten Ged. sich eigentlich mit der 210 ausgesprochenen Erkenntniss nicht vertragen, im Grunde auch nicht mit der 111, ist dem Verf. nicht zum Bewusstsein gekommen vgl. zu 110. v. **12** bringt die Strafe in der Form des Wunsches. Der jetzige Text עֵר giebt keinen Sinn: unmöglich kann doch »der Wachende und der Antwortende« Bezeichnung der Nachkommenschaft des Frevlers (Keil u. a.) sein; ebenso ist es unmöglich עֵר in dem Sinne = »einen Laut von sich geben« (Hitz.) zu nehmen. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir mit Wellh. עֵד lesen, woran schon Hitz. dachte, nur ging er an dieser richtigen

[13]Und das zweitens vollführt ihr: man bedeckt mit Thränen Jahves Altar, mit Weinen und Seufzen, weil er sich fernerhin nicht gnädig zum Opfer wendet und wohlgefällige Gaben aus eurer Hand nicht nimmt. [14]Ihr sagt: warum? Weil Jahve Zeuge war zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, gegen das du treulos bist, während sie doch deine Gefährtin und das Weib deines Bundes ist. [15]*Hat nicht* Einer uns gemacht und unsern Geist *uns erhalten*? Und was begehrt der Eine? Samen Gottes! So hütet euch nun

LA. vorbei, weil er עֵר und עֹנֶה als identische Begriffe ansah. עֵר ist vielm. der Ankläger vgl. 3 5 vgl. הֵעִיד בְּ, während עֹנֶה der Vertheidiger ist, der Antwort giebt im Rechtsstreit. Wer weder עֵר noch עֹנֶה hat, der ist aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen, wer Niemand hat, der für ihn Opfer darbringt, der ist damit aus der Volksgemeinschaft ausgestossen. — Kuenen u. a. haben aus dieser Polemik gegen die Ehen mit ausländischen Weibern den Schl. gezogen, dass Mal.'s Wirksamkeit nach dem Auftreten Ezras, vielleicht in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemias, anzusetzen sei. An sich ist das möglich, aber nicht nothwendig. Nur dann wäre Kuenens Schluss ein zwingender, wenn Ezra der erste gewesen wäre, der sich gegen solche Ehen erklärt hat. Aber das zu behaupten haben wir keinen zureichenden Grund. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, dass auch andre Frommen vor ihm an solchen Ehen Anstoss nahmen, ja dass sie bei der Stellung, die man im Anfang zu den עַמֵּי הָאָרֶץ d. i. der im Lande zurückgebliebenen Mischbevölkerung und den Heiden vgl. Hag. und Zach. einnahm, überhaupt erst im Laufe der Zeit aufkamen und daher gewiss den strenger Gesinnten immer ein Greuel waren. Dann aber kann Mal. auch vor Ezra gewirkt haben und die Frage nach der Entstehung unsers Buches wird demnach durch andere Gründe zur Entscheidung gebracht werden müssen.

v. **13**ff. geht der Proph. über auf die Ehescheidung: wahrscheinlich kam es häufig dazu, um ausländische Weiber zu heirathen. Darum schliesst sich v. **13**ff. unmittelbar an v. 10—12 an. שׁנית ist Appos. zu זאת und letzteres findet seine Erkl. in dem Inf. constr. כַּסּוֹת; בכי ואנקה bringen zwei weitere dem דמעה entspr. Objecte nach. Fragl. ist מאין פנות. Gewöhnl. sieht man hier nach Analogie des מאין יושב vgl. Zph 3 6 einen Folgesatz, aber innerhalb dieses Zusammenhanges vgl. das folgende על מה ist diese Erklärung unmöglich, vielm. steht מן hier in der häufigen causalen Bedeut. und wird durch על מה wieder aufgenommen. Als logisches Subj. in כסות sind dann natürl. nicht die geschiedenen Weiber zu denken, sondern vielm. die Gemeinde, die unter grosser Noth litt und Jahve unter Thränen bat, derselben ein Ende zu machen. So lange sie dauerte, wusste man, dass Jahve die Opfer noch nicht angenommen hatte, dass sie unrein waren vgl. Hag 2 14. Zu פנה אל von der freundl. Annahme des Opfers vgl. Num 16 15. לקחת ist noch von מאין abhängig; weil es durch dazwischentretende Worte davon getrennt ist, erscheint es mit ל. רצון steht hier pro concr. von der wohlgefälligen Opfergabe vgl. das parallele מנחה. Jahve verweigert die Annahme der Opfer, weil er der Zeuge und Rächer jeder Treulosigkeit vgl. Gen 31 49f. also auch der gegen das Weib begangenen ist, v. **14**, er muss sich daher des vergewaltigten Theils annehmen. והיא חברתך וגו' hebt das Ungeheuerliche des Frevels heraus: die Genossin und ächte Israelitin (אשת בריתך) erfährt solche Treulosigkeit. Man hat freilich בריתך meist von der Ehe verstanden, die der Angeredete mit seinem Weibe eingegangen, aber diese Auffassung ist unmöglich, weil zu keiner Zeit die Ehe in Israel als ein Bundesverhältniss aufgefasst ist, vielm. ist die Israelitin als אשת בריתך offenbar der Gegens. zu בת אל נכר: während jene einem fremden Gott zugehört, ist die Israelitin Glied der Bundesgemeinde, von der allein זרע אלהים zu hoffen ist vgl. Kraetzchmar a. a. O. S. 240f. v. **15** ist bei dem jetzigen Text völlig unverständlich. Gewöhnl. erkl. man: Niemand hat das noch gethan, der nicht allen Sinn für das, was recht und gut ist, völlig verloren gehabt hätte. Aber weder

für euern Geist, und *keiner* sei treulos gegen das Weib *seiner* Jugend! 16Denn
ich hasse die Scheidung, spricht Jahve, der Gott Israels, und *dass man* mit
Frevel sein Gewand bedeckt, spricht Jahve der Heerschaaren. So hütet euch
nun für euern Geist und seid nicht treulos.

---

hat רוח diese Bedeut., noch ist diese Auffass. des אחד ohne Bedenken, da dies אחד doch wohl kaum eine andere Erkl. als das האחד zulässt. Gewöhnl. versteht man האחד von Abraham, aber warum diese verwunderl. Bezeichn.? und wie lässt sich מה האחד als selbständiger Satz verstehen? Unmöglich kann das doch = מה עשה האחד sein, so dass מבקש וגו' die Antwort auf diese Frage gäbe, welche den Abr. wegen seiner Verstossung der Hagar zu rechtfertigen sucht. Das ist schon um desswillen unmöglich, weil dieser Verf. schwerlich auf den Ged. gekommen wäre, desswegen Abr. zu rechtfertigen, denn Stade schreibt mit Recht (Gesch. II, 136): Es muss billig bezweifelt werden, dass das von Mal 2_{16} ausgesprochene, scheinbar ganz allgemeine Wort »denn ich hasse Scheidung«, diesen auch nur im mindesten abgehalten haben würde, die Auflösung der Mischehen für ein Gott wohlgefälliges Werk zu halten«. Schon Hier. hat richtig אחד von Gott verstanden, was in diesem Zusammenhang vgl. v. 10 offenbar allein möglich ist, und schon Ew. u. a. haben den ersten Satz als Frage aufgefasst, natürl. muss man dann aber הֲלֹא st. וְלֹא lesen. Ew. nahm auch ושאר וגו' als Frage: »und gehört ihm nicht der ganze Geist«, aber weder kann dieser Satz als Frage gefasst werden, noch ist שאר רוח = der ganze Geist, noch auch lässt sich dieser Ged. in unserm Zusammenhang recht verstehen. Offenbar ist mit Wellh. וַיַּשְׁאֵר st. וּשְׁאָר und לָנוּ st. לוֹ zu lesen. Zu השאיר = »am Leben erhalten« vgl. I Sam 14_{36}. 25_{22}, und zu רוּחַ vom Lebensgeist Gen 6_{17}. 7_{15}. Koh 3_{19}. Ez 37_{8}. זרע אלהים kann nicht zu מבקש als Obj. gezogen werden, denn da מבקש Präd. zu מה האחד sein muss, würde die Antwort auf diese Frage fehlen: sie kann nur in זרע אלהים liegen, und dies muss die Bezeichn. der Nachkommenschaft sein. Der letzte Satz giebt die weitere Ausführung zu ונשמרתם ברוחכם. Dem entspr. muss aber, wie auch das Suff. in נעוריך zeigt, תִּבְגֹּד st. יבגד vgl. v. 16 fin. gelesen werden, oder man muss mit Syr. lesen: ואיש באשת נעוריו. Mit ונשמרתם folgert er aus den beiden vorhergehenden Gründen. Die Treulosigkeit gegen das Weib wird verhindert 1) durch die Rücks. auf den Einen Gott, der sie alle geschaffen, so dass sie unter einander Geschwister sind vgl. v. 10 und 2) durch die Rücks. auf die Nachkommenschaft: haben sie von ihren Weibern Nachkommenschaft, so haben sie, was Jahve fordert und sie zu erwarten berechtigt sind. ונשמרתם ברוחכם ist wohl nach Jer 17_{21} u a. zu erklären: hütet euch für euern Geist d. i. für euer Leben vgl. רוח als »Lebenskraft« vorher. v. **16** begründet die Mahnung. Nach dem ganzen Zusammenhang und dem sofort folgenden אמר י' muss Jahve Subj. in שנא sein, aber schwerlich ist der vorliegende Text richtig, denn die Fortlassung des pronominalen Subj. beim Partic. lässt sich nicht rechtfertigen, vielm. ist nach dem י von כי wohl ein א ausgefallen vgl. zu Zeh 8_{12} und zu lesen אֶשְׂנָא; zu שלח von der Entlassung des Weibes vgl. Dtn 24_{1}ff. In כסה könnte Subj. nur der Mann sein, der das Weib entlässt, aber wie schliesst sich וכסה an das Vorhergehende an? Unmöglich ist der Satz als Relativs. zu fassen, der ein zweites Obj. zu אשנא bringt. Da der Satz seinem Wortlaut nach viel zu allgemein wäre, so pflegt man nach dem Arab. vgl. Koran Sur. 2, 183 לבוש vom Weibe zu verstehen, eine für das Hebr. jedenfalls sonst nicht zu belegende Art des Ausdr. Keil will וכסה als dem כי אשנא coordinirt ansehen, so dass ein zweiter Grund zum Unterlassen der Treulosigkeit angeführt würde; aber auch so würden wir einen sehr schwerfälligen Ausdruck gewinnen. Die empfehlenswertheste Auffass. bleibt die von Wellh. vorgeschlagene, der וְכַסֵּה lesen will, so dass dieser Inf. dem שלח coordinirt wäre. Vielleicht ist das dazwischen stehende אמר יהוה אלהי צבאות erst in Folge der verkehrten Auffass. eingeschoben, »obwohl die Späteren solche Formeln an jedem passenden und unpassenden Orte einzustreuen lieben« (Wellh.). Dass die in

[17] Ihr habt Jahve ermüdet mit euren Reden! Ihr sagt: inwiefern haben
wir ermüdet? Indem ihr sprecht: jeder, der Böses thut, ist gut nach Jahves
Urtheil, und an solchen hat er Gefallen. Oder wo ist der Gott des Gerichts?
3 [1] Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her, dass er vor mir den Weg ebene,
und plötzlich wird der Herr, den ihr sucht, zu seinem Tempel kommen, und
der Bote des Bundes, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt, spricht Jahve

---

unserm Abschn. hervortretende Anschauung über die Ehescheidung eine andere ist als die in Dtn 24,1ff., kann nur der Blinde verkennen: offenbar bereitet sich sich hier jene stengere des NT.'s vor Mt 5,32 Mk 10,11. — Ueber die in diesem Abschn. vorgenommenen Correcturen des späteren Judenthums vgl. W. R. Smith unter Malachi in Encycl. Brit.

4) c. **2, 17—3, 5**. Angesichts des frevelhaften Geredes, dass Jahve Wohlgefallen an den Frevlern habe, da er ja sonst mit seinen Gerichten längst hätte kommen müssen, weist der Proph. hier auf das Kommen Jahves zu seinem Tempel und den Tag Jahves hin, betont aber zugleich, dass dieser ein Tag der Läuterung sein werde, der eintrete, nachdem Jahve einen Vorläufer vor sich hergesandt hat, der ihm den Weg bereiten soll.

v. **17** zeigt die Stimmung, die damals weite Kreise beherrschte, und die wir auch aus den Psalmen mannigfach kennen vgl. Ps 37. 49. 73 u. a., auch Ps 14 u. ähnliche, denn die Leugnung Gottes d. h. des um das Thun und Treiben der Menschen sich kümmernden Gottes hat denselben Grund wie ihre Behauptung, dass Gott Wohlgefallen habe an denen, die Böses thun. Die Verhältnisse, unter denen solche Klagen zu Stande kamen, müssen ähnlich gewesen sein denen in den Tagen Ezras und Nehemias, wo grade die Wohlhabenden sowohl durch ihre Stellung den nichtjüdischen Nachbarn gegenüber, wie durch ihre Bedrückung der ärmeren Volksgenossen den Zorn des Neh. herausforderten. Die letzte Frage soll offenbar ihr vorhergehendes Urtheil begründen. c. **3, 1** bringt die Antwort auf die in 2,17 liegende Klage resp. die in diesen Klagen zum Ausdr. gekommene Sehnsucht. Im Anschl. an Jes 40,3 verheisst Jahve, dass er seinen Boten vor sich her senden werde, damit der ihm den Weg bereite d. h. die Hindernisse aus dem Wege räume. Dann wird plötzlich der Herr, den sie suchen vgl. 2,17 איה אלהי המשפט, zu seinem Tempel kommen. Die Erwartung der Frommen in den Tagen Hag.'s und Zacharjas, dass Jahve wieder inmitten seines Volks wohnen werde, dauert noch immer an, man wartet noch auf die Erfüllung der von diesen Proph. gegebenen Verheissung, dass er, wenn der Tempel gebaut ist, wieder einziehen werde. Das lässt auf den Character der Zeit von Hag. und Zach. bis Mal. schliessen: es ist offenbar eine Zeit ernster Noth und mannigfacher Schwierigkeiten gewesen, nicht anders als die fast zwei Jahrzehnte vorher. Offenbar ist מלאך הברית ein anderer als der vorher erwähnte מלאכי, der vielleicht, wenn v. 23 f. von derselben Hand wie die vorhergehenden vv. ist doch vgl. zu v. 23 f., mit Elias identisch ist. Der מלאך הברית, welcher kommen soll, nachdem der vorhererwähnte מלאך den Weg bereitet hat, ist meist mit האדון identificirt, es ist »Jahve selber, in verschämter Ausdrucksweise oder verhüllter Gestalt«. Nach den Einen führt er seinen Namen daher, dass er den neuen Bund vermittelt — eine Anschauung, die unserm Buch ganz fremd ist — nach Dillmann (vgl. Jes [4]S. 388) u. a., weil er vermöge des bestehenden Bundes zu erwarten ist, bezw. weil sein Kommen den Bund verwirklicht vgl. Cheyne Jesajah [3]I S. 266, nach Smend a. a. O. S. 44 endlich, weil er den in seiner Gemeinde (ברית) wohnenden Jahve repräsentirt. Aber es lässt sich nicht läugnen, dass bei dieser Identificirung von מלאך הברית und האדון die Thatsache sehr auffallend ist, dass das Kommen beider nebeneinander erwähnt wird. Der Wortlaut wird zunächst immer darauf führen, האדון und מלאך הברית von einander zu scheiden. Man entgeht allen Schwierigkeiten, wenn man wie Kraetzschmar (die Bundesvorstellung im AT. S. 237 ff.) im Bundesengel den Schutzengel der Gemeinde (הברית) sieht, der mit Gott am Ende der

der Heerschaaren. 2 Und wer kann den Tag, da er kommt, ertragen, und wer
bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist gleich dem Feuer der Schmelzer und
gleich der Lauge der Walker. 3 Und er wird sitzen, schmelzend und reinigend
das Silber, und er wird die Söhne Levis reinigen und wird sie läutern gleich
Gold und Silber, dass sie Jahve in Gerechtigkeit Opfer darbringen. 4 Und
Judas und Jerusalems Gabe wird Jahve angenehm sein wie in den Tagen der
Vorzeit, wie in früheren Jahren. 5 Und ich nahe mich euch zum Gericht und
werde ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und Ehebrecher und Meineidigen
und gegen die Bedrücker *des Lohnes* der Lohnarbeiter, der Wittwen und Waisen
und gegen die, welche den Fremdling beugen, aber mich nicht fürchten, spricht
Jahve der Heerschaaren.

Tage niedersteigt, wenn Jahve in seiner Gemeinde Wohnung nimmt. Ein Vorläufer von dieser Anschauung des מלאך הברית d. i. des מלאך י׳ war wohl Zacharja vgl. zu Zch 3. Jedenfalls wird in den alten Quellen nie so wie hier Jahve und sein Mal'ak nebeneinander genannt, vielmehr erscheint Jahve im Mal'ak den Menschen etc. v. **2**ff. betont, dass der Tag Jahves ein Tag des Gerichts und der Läuterung sein wird: auch nachdem Jahves Bote ihm den Weg bereitet d. h. die schlimmsten Hindernisse aus dem Wege geräumt hat, bleibt Jahve selbst noch genug zu thun vgl. Am 5 18ff. Zu עמד vgl. Ps 130 3. Jahve gleicht dem Feuer, welches alle unedlen Bestandtheile aus Gold und Silber ausscheidet, und dem Laugensalz Jer 2 22, welches allen Schmutz von den Gewändern nimmt. Mit v. **3** wechselt das Bild: Jahve ist der Schmelzer. Das ישב dient zur malerischen Schilderung vgl. עמד Mch 5 3, und die Participia sind Apposs. zu dem in ישב liegenden Subj. Natürl. ist כסף zu tilgen vgl. nachher ככסף. Bedeutsam ist die Hervorhebung, dass Jahve die Söhne Levis d. i. die Priester läutert. Das geschieht wohl nicht nur um desswillen, weil Jahve bei ihnen besonders viel Unreinigkeit findet, sondern um der Stellung willen, die der Tempel und damit auch die Priester einnehmen. Jede Sünde ist Befleckung des Heiligthums vgl. zu 2 11 und gefährdet so den Bestand der Gem. Soll das Heiligthum vor Befleckung bewahrt werden, so gehört dazu in erster Linie, dass die Priester von Befleckung frei sind, weil die ihrige sich sofort auf das Heiligth. übertragen würde vgl. Hag 2 13. זִקֵּק seihen vom Wein ges. Jes 25 6, vom Edelmetall gesagt: es von den erdigen Bestandtheilen reinigen vgl. Job 28 1. Ps 12 7. 1 Chr. 28 18. 29 4. Dann werden die Priester in rechter Beschaffenheit (בצדקה) die Opfer Jahve darbringen, so dass sie nicht mehr als unreine verworfen Hag 2 14, sondern als wohlgefällig (רָצוֹן) von ihm angenommen werden vgl. 2 13. Das Partic. absichtlich gewählt, um die Andauer dieser Thätigkeit zum Ausdruck zu bringen vgl. K. § 116. Mit כימי עולם und כשנים קדמניות weist er auf dieselbe Zeit, die er 2 5f. im Auge hat. v. **5** betont, dass Jahve aber auch zu den Laien zum Zwecke des Gerichts kommen wird. Aus dem קרבתי hat man die Identität des מלאך הברית mit Jahve gefolgert, aber mit Unrecht, denn es ist keineswegs sicher, das die Suff. der 3. Pers. v. 2 sich auf den מלאך הברית beziehen, der auch in v. 3 Subj. sei, vielmehr ergiebt sich umgekehrt aus v. 5, dass Jahve v. 3 Subj. ist, denn das an den Laien von Jahve zu vollziehende Gericht ist offenbar nichts als eine Ergänzung jenes Gerichts v. 2. 3. ממהר ist wohl ebenso wie פתאם v. 1 mit Rücks. auf die Klage 2 17 gesagt. Deutlich hat עֵד hier die Bedeut. des Anklägers vgl. zu 2 12, er ist ein עד ממהר insofern er rasch ist in der Vollziehung des Beschlusses; ist er da, dann trifft den Angeklagten schnell die Vernichtung. Zu מכשפים vgl. Ex 22 17; zu מנאפים Dtn 22 22. Lev 20 10; zu נשבעים לשקר vgl. Ex 20 7. Lev 19 12. Da עשק sonst immer mit dem Accus. der Pers. verbunden wird, auch hernach hier Accuss. der Person von עשקי abhängig sind, so ist שכר offenbar als Dittographie des folgenden שכיר zu streichen. Vgl. Ex 22 21ff. Dtn 24 17. Zu מטי גר vgl. Am 5 12, natürl. ist es = מטי משפט גר vgl. Dtn 24 17. ולא יראוני weist auf die Wurzel des Frevels: die

6 *Denn* ich, Jahve, habe mich nicht verändert, aber ihr .... 7 Seit den Ta-
gen eurer Väter seid ihr abgewichen von meinen Geboten und habt *sie* nicht ge-
halten. Kehret zurück zu mir, so will ich zu euch zurückkehren, spricht Jahve
der Heerschaaren. Ihr sagt: inwiefern sollen wir zurückkehren? 8 *Betrügt*
ein Mensch die Gottheit, dass ihr mich betrügt! Ihr sagt: inwiefern betrügen

mangelnde Ehrfurcht vor Jahve vgl. 2 5. Uebrigens ist sowohl in diesem ganzen Abschn. wie in dem parallelen 3 13ff. das Gericht des Tages Jahves durchaus ein innerjüdisches. Vgl. dagegen die Anschauungen bei Hag. Zach. und Joel.

5) c. 3, 6—12. Der Proph. wendet sich in diesem Abschnitt gegen den an Jahve von den Isr. verübten Betrug, insofern sie den Zehnten und die Abgabe unterschlagen bezw. kürzen. Durch כי ist der Abschnitt mit dem Vorhergehenden verbunden, thatsächl. beginnt aber hier eine andere Gedankenreihe, es ist daher nicht unwahrscheinl. dass diese Verbindung mit dem Vorhergehenden von späterer Hand herrührt. Hitz. Keil u. a. haben freilich versucht, v. 6 noch mit dem Vorhergehenden zu verbinden, der Satz soll sagen, dass die Söhne Jakobs durch die Frevler vernichtet sein würden, wenn der alte Gott der gerechte Richter nicht wäre. Die Coordinirung der Thatsache, dass die Söhne Jakobs nicht untergegangen seien, mit der andern der Unveränderlichkeit Jahves soll sich so begreifen, dass sie mit ihr innerlich, natürlich als von ihr eine Folge und ein Beweis, zusammenhänge (Hitz.). Aber diese Erkl. ist unmöglich: weder kann die Thatsache, dass sie in Folge von Jahves sich gleichbleibendem Eintreten nicht untergangegen seien, eine Begründung zu v. 5 bilden, noch können v. 6a und b in dem von Hitz. u. a. angenommenen Verhältniss zu einander stehen, vielm. bildet 6b ואתם offenbar den Gegens. zu 6a אני. Freilich ist dann nicht zu sehen, was כליתם hier bedeuten soll. Ewald wollte es mit כלא, כלאים »zweierlei« zusammenstellen, so dass כלא die Bedeut. hätte »sich ändern«, dann müsste 6b natürl. Fragesatz sein: »habt ihr euch nicht geändert«? Aber weder lässt sich ein Verb. כלא mit dieser Bed. sonst nachweisen, noch ist es sehr wahrscheinlich, dass der dem Bau von 6a genau entsprechende v. 6b Frage ist. Wahrscheinlich liegt in 6b eine Textverderbniss vor. v. **7** bringt wohl die Ausführung zu 6b: seit den Tagen ihrer Väter haben sie gesündigt, eine Gedankenreihe, die namentl. durch Ez. und die deuteronomistischen Schriftsteller verfolgt und seit dem oft berührt wird. In שמרתם können Obj. nur die חקי sein, offenbar wird man daher שְׁמַרְתֶּם vocalisiren müssen (Wellh.). v. **8** giebt die Antwort auf die Frage v. 7fin. Das Verb קבע findet sich ausser unserer Stelle noch Prov. 22 23, und zwar hat es die Bedeut. des Beraubens, wie auch die Rabb. es durch גזל erklären. Gewöhnlich nimmt man קבע in der Bedeut. »betrügen«, wie auch LXX hier übers., nur ist diese Bedeut. für קבע nicht zu erweisen, und es ist auch keineswegs sicher, dass LXX unser קבע gelesen hat, Wellh. vermuthet, dass LXX hier überall עקב gehabt hat, und dass erst in Folge von Correctur aus עקב unser קבע entstanden ist, jedenfalls erfordert der Context die für עקב gesicherte Bed. des »Betrügens«. המעשר והתרומה sind natürl. als Accus. zu denken. Mal. setzt bei diesem Vorwurf voraus, dass der Zehnte Jahve d. h. den Priestern gehöre, eine Forderung, die wir in P finden Num 18 21ff., während das Deut. nur davon etwas weiss, dass der Zehnte im dritten Jahr den über das Land zerstreuten Leviten zufallen soll vgl. Dtn 14 22ff. Zur Zeit des Nehemja hören wir von der Durchführung dieser Forderung vgl. Neh 10 38ff. 13 10ff. Mit Rücks. darauf könnte man versucht sein, Mal. in die Zeit nach Einführung von P durch Ezra und Neh. zu setzen, aber es verhält sich mit diesem Punkt ähnlich wie mit dem oben berührten der Ehe mit ausländischen Weibern: wie die Opposition gegen solche Ehen gewiss nicht erst zur Zeit des Ezra aufgetreten ist, so sind wahrscheinl. auch die in der Zeit des Neh. realisirten Forderungen, die P in Bezug auf den Zehnten erhebt, auch nicht von P zum ersten Mal erhoben, sondern schon vorher hatte sich das angebahnt. תרומה ist die Bezeichn.

wir dich? Am Zehnten und der Abgabe! 9 Von dem Fluche seid ihr getroffen,
und doch betrügt ihr mich, ihr Leute alle! 10 Bringet den ganzen Zehnten zum
Vorrathshaus, damit Zehrung in meinem Hause vorhanden sei! Machet doch
einmal einen Versuch damit bei mir, spricht Jahve der Heerschaaren. Fürwahr,
ich will die Fenster des Himmels euch öffnen und Segen über euch ausschütten,
bis kein Bedarf mehr ist. 11 Und ich werde den Fresser bedrohen, dass er euch
die Frucht des Landes nicht verderbe, und der Weinstock im Felde wird nicht
fehl tragen, spricht Jahve der Heerschaaren. 12 Dann werden euch alle Völker
glücklich preisen, weil ihr ein Land des Wohlgefallens sein werdet, spricht
Jahve der Heerschaaren.
13 Stark gegen mich sind eure Reden, spricht Jahve. Ihr sagt: was haben

---

der Abgabe an das Heiligth. bezw. die Priester, die schon bei Ezechiel den Priestern gehört vgl. 44 30. 45 13. Auch diese Abgabe wurde in den Tagen des Neb. von Laien und Leviten in die Tempelvorrathskammern für die Priester eingeliefert Neh 10 38. 12 44. v. **9** betont Mal. dass, obgleich Jahves Fluch auf ihnen laste, dennoch dieser Betrug gegen Jahve geübt werde. Das Partic. נארים bringt zum Ausdr., dass jetzt schon dieser Fluch auf ihnen lastet. ואתי steht adversat.: und doch betrügt ihr mich, der ich den Fluch gesandt habe. Zu der Form נארים vgl. K. § 67 Anm. 5. Worin der auf ihnen lastende Fluch bestand, zeigen v. **10** ff.: in der Unfruchtbarkeit des Landes, dem Misswachs, der Dürre, u. s. w. Dass derartige gewiss nicht seltene Katastrophen als auf dem Lande lastender Fluch Gottes empfunden wurden, hängt natürlich mit dem starken seit dem Eintritt des Exils gesteigerten Sünden- und Schuldbewusstsein des Volkes zusammen vgl. Smend Religionsgesch. S. 304. In v. **10** a liegt der Nachdruck auf כל vgl. v. 8. Zu טרף als »Zehrung« vgl. Ps 111 5. Prv 31 15. בזאת bezieht sich auf 10 a zurück. אם לא וגו' hängt aber nicht von בחנוני ab, sondern ist selbständiger Satz, worauf schon das eingeschobene אמר י' צ' führt, אם לא ist also Schwur- d. h. hier Betheuerungspartikel (Köhl. u. a.) Der Ged. in בחנוני kann schwerl. ein andrer sein als der: machet doch einmal einen Versuch damit bei mir, ob ich nicht noch immer derselbe bin vgl. v. 6, der einst Isr. zu seinem Volk erwählt und es behütet hat, nicht ich bin anders geworden, sondern ihr, kehret ihr um zu mir, so wird mein Segen nicht ausbleiben. Dass der Proph. grade diese Dinge hier erwähnt: Oeffnen der Fenster des Himmels u. s. w. hängt offenbar mit den Bedrängnissen der Gegenwart zusammen. Zu די vgl. Ob. v. 5 und zu עד בלי vgl. Jes 5 14. Der in Folge des Regens reichl. Ertrag des Feldes soll ihnen durch den Fresser d. i. die Heuschrecke nicht verkümmert werden, Jahve schilt sie d. h. verwehrt ihr das bisherige Thun. ולא ישחת bestimmt das vorhergehende גער näher. שִׁכֵּל eig. »eine Fehlgeburt haben«, hier vom Weinstock gesagt, der die angesetzten Trauben nicht zur Reife bringt vgl. Job 15 33. Dann werden in Folge dieses reichen Segens alle Völker Isr. glückl. preisen, und sein Land wird ein Land der Lust vgl. Jes 54 12 sein. Vgl. Zch 7 14. 8 13. 23.

6) c. **3**, **13**—**24** ist dem Abschn. 2 17 ff. parallel: eine Klage der Frommen, dass ihnen ihre Frömmigkeit nichts geholfen habe, dass es dagegen den Frevlern gut gehe. Demgegenüber erinnert Mal. abermals an den Tag Jahves, den er nach seiner doppelten Bed. für die Frevler und für die Gerechten schildert. Schliesslich weist er auf das Kommen des Elias, der das Herz der Väter den Söhnen und das der Söhne den Vätern wiederzuwenden wird, bevor der grosse und furchtbare Tag Jahves kommt. Der Abschn. ist hier offenbar mit Rücks. auf die 3 7 sich findende Aufforderung zur Bekehrung angereiht, und Mal. tritt damit der zu seiner Zeit umgehenden Rede, die ihm bei Gelegenheit solcher Mahnung in die Erinnerung kommt, entgegen. Mit חזקו v. **13** beginnt entsprechend dem הוגעתם 2 17 ein neuer Gedankenkreis. חזק mit על ist nicht: »harrt, beschwerlich sein

wir miteinander gegen dich geredet? [14]Ihr sagt: es ist umsonst, Gott zu dienen, und was für einen Gewinn haben wir daran, dass wir seine Gebote gehalten haben, und dass wir in Treue vor Jahve der Heerschaaren gewandelt sind? [15]Nun preisen wir die Uebermüthigen glücklich, die Missethäter sind sowohl gediehen, als auch haben sie Gott auf die Probe gestellt und sind gerettet. [16]*So* reden die untereinander, welche Jahve fürchten, aber Jahve giebt Acht und hört und *schreibt* in das Erinnerungsbuch vor ihm die, welche Jahve fürchten, welche

---

für Jemd.«, sondern »stark sein gegen Jemd.«, d. h. hier: ihr nehmt euch viel gegen mich heraus vgl. 2 17. Das Niph. נדבר steht in reciproker Bedeut.: »sich unter einander bereden« vgl. Ez 33 30. v. **14** Ihr Vorwurf läuft darauf hinaus, dass die Frömmigkeit vergeblich sei, Jahve lasse sich durch sie nicht bestimmen. שמר משמרת י' Jahves Anordnungen, Vorschriften beobachten vgl. Gen 26 5. IReg 2 3 u. ö. הלך קדרנית »im Traueraufzuge einhergehen« vgl. Ps 38 7. 42 10. Die Traurigkeit bezieht sich aber schwerlich auf die der Busse, der sie sich hingeben, wenn sie Jahves Verordnungen nicht gehalten haben (Hitz. u. a.), letzteren Fall setzt M. nach dem unmittelbar vorhergehenden Satz nicht, sondern es ist wohl der Schmerz über die Gegenwart, dass Jahve noch immer nicht zu seinem Volke gekommen ist vgl. 3 1, dass Jahves מְאֵרָה auf ihnen lastet u. s. w. Auf eigentl. Fasten (Keil u. a.) ist der Ausdr. jedenfalls nicht zu beziehen. מפני nach הלך קדרנית wie sonst nach den Verbis des sich Demüthigens u. s. w. Bedeutsam für die Zeit unsers Proph. ist diese Aussage jedenfalls: wir sehen wohl in ähnl. Verhältnisse wie die zur Zeit des Esra und Nehemia hinein, wo besond. die Frommen die ganze Schwierigkeit der Zeit durchzukosten hatten, eine Schwierigkeit, die eben wesentlich durch den Charakter ihrer Frömmigkeit mit ihrer Exclusivität u. s. w. bedingt war, während grade nicht wenige der Reichen den Verhältnissen der Zeit glaubten Rechnung tragen zu müssen und in allerlei Verbindung mit den umwohnenden Heiden traten. Die letzteren sind wohl unter den v. **15** erwähnten זדים gemeint. Die beiden Sätze גם — גם geben den Grund an, warum sie glücklich zu preisen sind. Als זדים wissen sie von Gottes משמרת nichts, sondern vollführen Frevel, aber trotzdem wurden sie erbaut, d. h. gediehen sie vgl. Jer 12 16f. Woran bei בחן אלהים zu denken ist, ist nicht klar: durch ihr ganzes Thun und Treiben forderten sie Gottes Gericht heraus, ohne dass es kam. Jedenfalls zeigt diese ganze Darlegung, dass wir es bei זדים nicht mit Heiden Jes 13 11 (Keil u. a.), sondern mit Juden zu thun haben. Fraglich ist in v. **16** אז. Meist sieht man in v. 14f. Reden der Frevler, welche die Gottesfürchtigen hören und zu Reden untereinander veranlassen, אז soll auf die gottlosen Worte des grossen Haufens v. 14f. hinweisen (Köhl. Keil u. a.), aber es kann nach v. 13b und dem ganzen Zusammenhang wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Reden der kleingläubigen Frommen untereinander eben jene v. 14f. sind. Völlig unmöglich ist es natürlich. אז im Sinn von »dennoch« zu nehmen, weder Ps 56 10 noch 69 5 lässt sich dafür geltend machen. Freilich weist אז nicht nur auf die Vergangenheit, sondern bezeichnet bisweilen nur die zeitl. Folge vgl. Jdc 8 3. 13 21 bezw. weist auf etwas Vorhergehendes zurück Jos 22 31, aber weder mit dieser noch jener Bedeut. ist hier auszukommen. LXX übers. ταῦτα, scheint also זה (ז) gelesen zu haben vgl. Gen 4 26; das passt in der That trefflich in den Zusammenhang vgl. zu v. 8. Wenn Hitz. gegen die von uns vertretene Auffass. geltend macht, dass jene Reden v. 14f. unmöglich den יראי י' zugehören können, so will das wenig besagen: Thatsächl. kann der Inhalt der Reden der Frommen sich von denen v. 14f. nicht wesentl. unterschieden haben, wie die folgenden vv. zeigen, und das ist für die Beurtheilung dieser יראי י' völlig gleichgültig, ob sie durch die Reden der grossen Masse veranlasst werden oder durch die Räthsel, die die Schicksale ihres eigenen Lebens ihnen boten, ja genauer betrachtet, wären sie in jenem Fall viel schärfer zu beurtheilen. v. 16b betont, wie solche Klagen von Jahve

seinen Namen werth achten. 17 Und sie werden für den Tag, da ich Hand an-
lege, spricht Jahve der Heerschaaren, mein Eigenthum werden, und ich will sie
schonen, wie ein Mann seinen Sohn schont, der ihm dient. 18 Und ihr werdet
umkehren und den Unterschied sehen zwischen dem Gerechten und dem Frevler,
zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. 19 Denn siehe,
der Tag kommt, brennend wie ein Ofen, und alle Uebermüthigen und Frevler
werden zur Stoppel werden, und der kommende Tag wird sie anzünden, spricht
Jahve der Heerschaaren, dass ihnen weder Wurzel noch Zweig *übrig gelassen
wird*. 20 Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Ge-
rechtigkeit aufgehen, die Heilung in ihren Flügeln hat, und ihr werdet heraus-
gehen und umherspringen wie die Mastkälber. 21 Und ihr werdet die Frevler
niedertreten; denn sie werden zu Staub unter euren Fusssohlen werden am

nicht unbeachtet geblieben sind, vielm. hört er sie, und ein Merkbuch (ספר זכרון) ist von ihm aufgeschrieben für die Gottesfürchtigen, d. h. die Namen derselben sind aufgeschrieben in das Buch, das vor ihm liegt (לפניו) und ihn dauernd an sie erinnert. ליראי ist dat. comm. Zu חשב »werth halten« vgl. Jes 13$_{17}$. 33$_{8}$. Freilich findet sich die Verbindung mit שם י' sonst nie, Wellh. vermuthet daher, dass für חשבי viell. אהבי zu lesen ist. Zu ספר זכרון vgl. Ez 13$_{9}$. Ps 56$_{9}$. Dan 7$_{10}$. Da Jahve in den vorhergehenden Verben Subj. ist, er auch zweifellos der Aufschreibende ist, so scheint es mir richtiger, וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר zu lesen, ב ist ausgefallen und nun das Impf. Niph. vocalisirt. Zu ל als Bezeichnung des Accusat. vgl. K. § 117, 1 Anm. 8. v. **17** hebt heraus, für welche Zeit dies Merkbuch von Bedeutung ist. Aus der Vergleichung mit v. 21 geht hervor, dass סגלה Praedic. zu היו ist, und עשה ist wohl im Sinne von »handeln, einschreiten« im Gegensatz zum unthätig Dasitzen zu fassen vgl. Ps 22$_{32}$. 37$_{5}$. 52$_{11}$. Zu סגלה vgl. Ex 19$_{5}$: sie werden Jahves Eigenthum, das er zu beschützen weiss: so erfüllt sich dann an ihnen jene Verheissung Ex 19$_{5}$. וחמלתי וגו' ist angefügt mit Rücks. auf den Gegensatz: die Bestrafung der Gottlosen. Dann werden sie von ihren verkehrten Reden v. 14f. ablassen und den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen erkennen v. **18**. Der v. zeigt deutlich, was der Inhalt der Reden dieser Formen war, und ist ein Beweis für die oben vertretene Behauptung, dass jedenfalls LXX v. 16 dem Sinne nach richtig aufgefasst haben, und eine Scheidung von Reden der Gottlosen bezw. des grossen Haufens und Reden der Frommen, die durch jene hervorgerufen sind, unbegründet ist. Zu ראה בין ... ל vgl. II Sam 19$_{36}$ ידע בין ... ל v. **19** begründet v. 18: Zu dieser Erkenntniss des Unterschiedes werden sie kommen, weil jener Tag ein Tag des Gerichts für den Frevler ist. Zu בער כתנור vgl. Hos 7$_{4}$. Zu dem Bilde der Gottlosen als Stoppel, die das Feuer verzehrt vgl. Jes 5$_{24}$. Zeph 1$_{18}$. Ob v. 18 u. ö. Zu זדים und עשה רשעה vgl. v. 15. אשר ist Conj. = so dass vgl. Gen 22$_{14}$. II Reg 9$_{37}$ u. ö. Zur Vergleichung mit dem Baum vgl. Am 2$_{9}$. In יעזב müsste natürl. היום הבא Subj. sein, besser liest man das Niph. יֵעָזֵב, so dass שרש וענף Subj. sind. v. **20** nimmt wieder auf das Geschick der Gerechten Rücks. שמש צדקה, insofern dieser Tag mit dem Geschick, das er den Gerechten bringt, sie rechtfertigt und als צדיקים darstellt, freilich nicht in dem neutestamentl. Sinn, sondern insofern in ihrem ihnen jetzt zu Theil werdenden Heil ihre Rechtfertigung liegt; darauf weist sofort der untergeordnete Satz ומרפא בכנפיה. Auffallend ist der Ausdr.: כנפי השמש, ob Mal. an die geflügelte Sonnenscheibe gedacht hat? (Wellh.). Vielleicht ist es ledigl. Bild für die Strahlen der Sonne, ähnlich ist Ps 139$_{9}$ von כנפי שחר die Rede. Zu dem Bild der צדקה, d. i. des Heils und Glücks als Sonne vgl. das Bild der Nacht und Finsterniss für das Unglück Mch 3$_{6}$. Jer 15$_{9}$. Zu מרפא für die Frommen vgl. den Gegens. שבר Jes 1$_{28}$ für die Gottlosen. Dann werden sie im Gefühl ihrer Genesung und Stärke, ihres empfangenen Heiles hüpfen, d. i. sich freuen wie die aus dem Stalle gelassenen Mastkälber. Zu פוש vgl. (Hab 1$_{8}$). Jer 50$_{11}$. יצאתם hat schwerlich besondere

Tage, da ich Hand anlege, spricht Jahve der Heerschaaren. 22 Gedenket an
das Gesetz Moses, meines Knechts, dem ich am Horeb über ganz Israel
Satzungen und Gebote aufgetragen habe.

23 *Siehe ich sende euch den Proph. Elija, bevor der grosse und hehre Tag*
Jahves kommt. 24 *Und er wird das Herz der Väter den Söhnen zuwenden und*
das Herz der Söhne den Vätern, damit ich nicht komme und das Land mit
dem Banne schlage.

Bedeutung: ihr werdet hervorgehen aus euern Löchern und Höhlen, in die ihr euch bisher zurückgezogen habt (Keil u. a.), sondern es ist ledigl. wegen des כעגלי מרבק eingefügt: gleich den Mastkälbern, die aus dem Stall in das Freie gelassen werden. v. 21 Dann werden sie die Frevler zertreten. Der Begründungssatz weist auf das Resultat dieses Gerichts, das sie an den Gottlosen vollziehen; אפר ist also hier = Staub, nicht aber kann es „Asche“ und mit Rücks. auf v. 19 gewählt sein (Keil u. a.), denn in diesem Fall würde ועסותם רשעים ziemlich nichtssagend sein. v. 22 mahnt abschliessend, des Gesetzes Moses eingedenk zu bleiben, d. h. seine Forderungen zu erfüllen. Damit kehrt M. zu der Rede der Frommen in v. 14 zurück, sie ist durch seine Darlegungen als hinfällig erwiesen. Dieser v. ist von Bedeutung für die Frage, wann Mal. geschrieben hat. Aus den hier sich findenden Ausdrücken חקים ומשפטים, welche für das Deut. charakteristisch sind, so wie aus der Erwähnung des חרב, der stets im Deut. der Berg der Gesetzgebung ist (excl. 33 2, wo סיני erscheint, eine Stelle, die aber zum alten Dt. nicht gehört) ergiebt sich mit Sicherheit, dass Mal. nur das Deut. als Ges. Moses gekannt hat, womit auch die ihm eigenthüml. Bezeichn. der Priester als בני הלוי übereinstimmt. Nach v. 22, der zu v. 13 f. zurückkehrt und abschliesst, erwartet man Weiteres nicht mehr. Jetzt finden sich noch zwei vv., dass Jahve den Elia vor sich hersenden werde, damit er ihm den Weg bereite v. 23 f. Damit nimmt der Verf. den Ged. in v. 1 wieder auf. Dass unser Verf. in 3 1 unter מלאכי einen der alten Proph., etwa den Elia verstanden haben will, also 3 23 die richtige Auslegung zu 3 1 giebt, ist nicht völlig ausgeschlossen, doch vgl. unten. Elia war ja nicht gestorben wie die andern Proph., sondern in den Himmel entrückt, was lag daher näher als die Vorstellung, dass Jahve ihn vom Himmel aus vor sich her senden werde? Freilich wird man wohl berechtigt sein, aus dem Auftreten dieser Hoffnung zu schliessen, dass zur Zeit, als dies Wort geschrieben wurde, sich in starker Weise das Bewusstsein von dem Absterben der Prophetie geltend machte. Die Frage, ob diese vv. von Mal. selbst herrühren oder später hinzugefügt sind, wird sich mit voller Sicherheit kaum beantworten lassen. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht für die letztere Annahme, sowohl aus dem vorher angegebenen Grunde als auch um desswillen, weil dieser Elia eine etwas andere Aufgabe zu erfüllen hat als jener מלאכי 3 1: während jener die Aufgabe hat, die grössten Hindernisse fortzuräumen, welche dem Kommen Jahves im Wege stehen, wird Elia dazu gesandt, die damals in der Gem. offenbar bestehende Uneinigkeit, die selbst in die einzelnen Familien eindrang vgl. Mch 7 1 ff., zu beseitigen vgl. Duhm Jesaja S. 377. In v. 24 ist על nicht im Sinne von עם zu nehmen (Kim. Pressel u. a.), sondern es ist zu vergl. Prv 26 11. Koh 12 7, השיב allein wäre für den Ged. des Bekehrens zu unbestimmt. Ebenso wenig ist bei אבות an die Patriarchen bezw. die frommen Vorfahren (Keil) zu denken, diese Auffass. scheitert schon an v. 24 a, der unmögl. bedeuten kann: das Herz der Väter in den Söhnen wiederherstellen = den Söhnen die Gesinnung der Väter geben. Elia soll diese Aufgabe erfüllen, damit Jahve nicht, wenn er kommt, das Land mit dem Banne zu schlagen, d. h. zu vernichten hat. Zu חרם vgl. m. Archäol. II, 206 ff. Ein schärferes Urtheil über diese Zerrissenheit als sie in diesem Schl. ausgesprochen ist, war nicht möglich. Es lässt das einen Schluss auf die Gefahren zu, die sich daraus für den Bestand der Gemeinde ergeben haben müssen.

Abkürzungen

der biblischen Bücher, Zeitschriften, Handbücher, Verfassernamen.

Akt	= Akta, Apostelgesch.
A, Aqu	= Aquila
Am	= Amos
Apk	= Apokalypse
Bar	= Baruch
Chald	= Chaldaeus
Chr	= Chronik
Cnt	= Canticum
Dan	= Daniel
Dtn	= Deuteronomium
Eph	= Epheserbrief
Esr	= Esra
Est	= Esther
Ex	= Exodus
Ez	= Hesekiel
Gal	= Galaterbrief
Gen	= Genesis
Hab	= Habakuk
Hag	= Haggai
Hbr	= Hebräerbrief
Hos	= Hosea
Jak	= Jakobusbrief
Jdc	= Judicum liber
Jdt	= Judith
Jer	= Jeremias
Jes	= Jesaias
Jo	= Joel
Job	= Hiob
Joh	= Johannes(Ev.u.Briefe)
Jon	= Jonas
Jos	= Josua
Jud	= Judasbrief
Koh	= Koheleth
Kol	= Kolosserbrief
Kor	= Korintherbriefe
Lev	= Leviticus
Lk	= Lukas
Mak	= Makkabäer
Mal	= Maleachi
Mch	= Micha
Mk	= Markus
Mt	= Matthaeus
Na	= Nahum
Neh	= Nehemia
Num	= Numeri
Ob	= Obadja
Pt	= Petrusbriefe
Phl	= Philipperbrief
Phm	= Philemonbrief
Prv	= Proverbien
Ps	= Psalmen
Reg	= Reges
Röm	= Römerbrief
Rt	= Ruth
Sam	= Samuel
Sap	= Sapientia
JSir	= Jesus Siracida
Sym	= Symmachus
Syr	= Syrus
T, Targ	= Targum
Th	= Theodotion
Ths	= Thessalonicherbriefe
Thr	= Threni
Tim	= Timotheusbriefe
Tit	= Titusbriefe
Tob	= Tobias
Vulg	= Vulgata
Zch	= Zacharias
Zph	= Zephanias

Bl	= Schenkel, Bibellexicon
HbA	= Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie
KIB	= Schrader, Keilinschr. Bibliothek
RE	= Herzogs Realencyclopädie
RWB	= Winer, Bibl. Realwörterbuch[3]
StKr	= Theol. Studien und Kritiken
ThLz	= Theolog. Literaturzeitung
ThSt	= Theologische Studien
ThT	= Theologisch Tijdschrift
ZATW	= Zeitschr. für alttest. Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschr. d. Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins
ZKF	= Zeitschrift für Keilschriftforschung
ZwTh	= Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Brown	= Hebr. a. Engl. Lexicon, Oxford 92 ff.
G	= Gesenius-Buhl, Handwörterb.
GTh	= Gesenius Thesaurus
K	= Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm.[26]
M	= A. Müller, hebr. Schulgrammatik
O	= Olshausen, hebr. Grammatik
S	= Stade, hebr. Grammatik
Si-S	= Siegfried u. Stade, hebr. Wörterb.

Bö.	= Böttcher
Ch.	= Cheyne
Del.	= Delitzsch
Ew.	= Ewald
Giesebr.	= Giesebrecht
Ginsb.	= Ginsburg
Hgstb., Hgst.	= Hengstenberg
Hitz., Hi.	= Hitzig
Houb.	= Houbigant
Hupf.	= Hupfeld
Kamph., Kph.	= Kamphausen
Kenn.	= Kennicott
Lag.	= de Lagarde
Nöld.	= Nöldeke
Perl.	= Perles
Stade GI	= Gesch. d. V. Israel
Wellh.	= Wellhausen

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 28 05 08 011 2